Vol 102

Die Lehre

von den

göttlichen Eigenschaften

dargestellt

von

D. J. F. Bruch,

Prof. der Theol. an der theol. Facultät und dem protest. Seminar, Prediger an der Nicolai-Kirche, Director des protest. Gymnasiums in Straßburg.

Hamburg, 1842.

Verlag bey Friedrich Perthes.

Vorrede.

Indem ich das vorliegende Werk dem Druck übergebe, fühle ich die Verpflichtung, von den Gründen, welche mich zur Abfassung desselben bestimmten, freimüthige Rechenschaft abzulegen.

Frühe schon setzte sich in mir die Überzeugung fest, daß, da die Religion, objectiv betrachtet, nichts anders ist als die Lehre von Gott und den Verhältnissen Gottes zur Welt, auch die Art und Weise, auf welche die Gottes-Idee aufgefaßt und das Verhältniß Gottes zur Welt bestimmt wird, auf das Ganze der Religion, auf die ihr eigenthümlichen Charaktere und den sie belebenden Geist entscheidend einwirken, und daß daher auch die letzte Lösung aller religiösen Fragen, wenn es nicht rein historische sind, von der Gottes-Idee aus gegeben werden müsse. Während der vor mehreren Jahren so lebhaft geführten Kämpfe über Supernaturalismus und Rationalismus, schien es mir immer, daß der Streit sich viel zu sehr um untergeordnete Fragen herumdrehe, und daß, um denselben zu einer gründlichen Entscheidung zu bringen, es vor allen Dingen nöthig sey, tiefer, als es zu

geschehen pflegte, in die Erforschung des Wesens und des ewigen Wirkens Gottes einzugehen. Mit einer gewissen Vorliebe beschäftigte ich mich daher auch von längerer Zeit her mit dem Studium der Religions-Philosophie und desjenigen Theils der Dogmatik, welcher im engern Sinne des Worts als Theologie bezeichnet zu werden pflegt. Man begreift demnach, von welchem hohen Interesse für mich die religiösen Lehren der neusten philosophischen Schule seyn mußten. Sie erschienen mir als eine dringende Aufforderung, meine bisher gewonnenen religiösen Überzeugungen einer neuen Prüfung zu unterwerfen, und namentlich die Persönlichkeit Gottes, den gegen dieselbe gemachten starken Einwürfen gegenüber, in gründliche Untersuchung zu ziehen. Ich gestehe gern, daß ich mich hiedurch keineswegs veranlaßt fühlte, irgend eine meiner früherhin unter dem Einflusse des Christenthums gebildeten Ansichten aufzugeben, und daß namentlich mein Glaube an einen lebendigen, persönlichen Gott, durch jede neue Prüfung, auch eine neue und unerschütterliche Kraft gewann. Je lichtvoller aber der concrete, unpersönliche Gott vor meinem Geiste stand, je fester meine Überzeugung war, daß allein der Glaube an ihn dem religiösen Bedürfnisse Genüge leisten könne, desto weniger konnte ich mich mit den Aeußerungen derjenigen befreunden, welche die Gottheit auf ganz abstracte Weise gedacht wissen wollen, und sich daher über die Lehre von den göttlichen Eigenschaften auf eine höchst geringschätzende Weise äußern. Obwohl das Mangelhafte der gewöhnlichen Darstellungen dieser

Lehre sehr klar einsehend, wollte es mir doch keineswegs einleuchten, daß die einzig wissenschaftliche Weise Gott zu denken, darin bestehen sollte, ihn aller Attribute zu entkleiden, und diese sämmtlich dem bloß dichterischen und ascetischen Gebiete zuzuweisen. Von frühem an gewöhnt, die Wissenschaft nicht so schroff von dem Leben zu scheiden, als es oft geschieht, kam es mir vor, daß ein ganz abstracter Gott, mit welchem man im Leben nichts anzufangen wüßte, doch auch ein solcher seyn müsse, mit welchem auch in der Wissenschaft nicht viel anzufangen sey. Ich nahm mir daher vor, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften einer neuen Untersuchung zu unterwerfen, und sie nach dem gegenwärtigen Standpunkte der theologischen Wissenschaft zu bearbeiten. Die Resultate meiner Bemühungen liegen dem Leser vor; er wird über den Werth, oder Unwerth derselben ein Urtheil fällen.

Über den philosophischen und theologischen Standpunkt, von welchem ich bey Abfassung des vorliegenden Werkes ausgegangen bin, habe ich nicht viel zu bemerken. Meine Arbeit selbst wird hierüber genügenden Aufschluß ertheilen. Der Leser wird hoffentlich bemerken, daß keine wichtige Wendung der philosophischen Untersuchung, seit Kant, von mir unbeachtet geblieben ist, daß alle von dem Kriticismus an aufgestellten Systeme anregend auf mich eingewirkt haben, daß ich aber darum keiner Schule ausschließend angehöre. Ich habe es niemals als ein wahres Verdienst des christlichen Theologen ansehen können, sich irgend einer philosophischen Schule gänzlich hinzugeben:

im Gegentheil schien mir immer ein solches unbedingtes sich Anschließen an irgend ein System beinahe unvermeidlich der Gefahr entgegenzuführen, entweder seine christliche Überzeugung der philosophischen zum Opfer darzubringen, oder in dem peinlichen Zwiespalt zwischen diesen beiden Überzeugungen zu verharren, ohne jemals deren Versöhnung zu finden. Da meines Erachtens die Philosophie nichts anders ist, noch seyn kann, als die auf dem Boden der Urthatsachen des vernünftigen Bewußtseyns angestellte wissenschaftliche Untersuchung über die letzten Gründe von dem was da ist und seyn soll, so schien mir auch bey der christlichen Speculation dasjenige Verfahren das zweckmäßigste, bey welchem man seinen Standpunkt nicht in der Mitte dieses oder jenes concreten philosophischen Systems, sondern in den Facten des vernünftigen Bewußtseyns selbst nimmt, und von diesen aus durch logische Schlußreihen zur Lösung der vorliegenden Fragen zu gelangen sucht. Indem ich nun überall, wo meine Untersuchung in philosophische Deductionen auslief, dieses Verfahren einschlug, werde ich freilich denjenigen Theologen, welche sich entschieden zu diesem, oder jenem philosophischen Systeme bekennen, nicht genug gethan haben; indessen hoffe ich doch auch solche Leser und Richter zu finden, welche jedem, und auch dem philosophischen Parthei-Wesen abhold, gerade die von mir befolgte Methode für die zweckmäßigste erachten.

Auch der theologische Standpunkt, von welchem ich ausgegangen bin, hält sich fern von den extremen Par-

theyen, in welche in neuern Zeiten die Theologen der protestantischen Kirche auseinandergegangen sind. Ich glaube in dem Laufe des vorliegenden Werkes oft genug die heilige Ehrfurcht ausgedrückt zu haben, welche das Christenthum mir einflößt. Es ist, meiner innigsten Überzeugung nach, die Religion κατ᾽ ἐξοχήν, mit deren Einführung unserm Geschlechte eine neue Zeit angebrochen ist; von welcher die besten Kräfte ausgegangen sind, welche seit 1800 Jahren die Menschheit bewegen, auf welcher alle wahre Bildung der gegenwärtigen Zeit ruht, welche ganz eigentlich bestimmt ist, das menschliche Geschlecht wiederzugebären, und es auf seinem Entwicklungsgange voranzuführen bis zu dem von Gott ihm gesteckten Ziele. Ich erkenne in dem Christenthume eine göttliche Offenbarung, ob ich gleich den Unterschied zwischen mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung nur einer beschränkten, von dem weltlichen Bewußtseyn ausgehenden Betrachtungsweise zuschreibe. Allein eben so innig ist meine Überzeugung, daß die ewige Wahrheit des Christenthums nicht in dem Buchstaben seiner Verkündigung, sondern in den von ihm zur Offenbarung gebrachten Ideen liegt, weßhalb das Bestreben des denkenden Christen immer dahin gehen muß, die Formen der Lehre Christi und der Apostel zu durchbrechen, um den in ihnen eingeschlossenen Gehalt, die das Wesen des Evangeliums ausmachenden Ideen in ihrer Reinheit, und in voller Klarheit zu erfassen. Die christliche Theologie muß daher, meines Erachtens, ganz eigentlich christliche Speculation, Gnosis seyn, und darauf hinarbeiten, nicht

nur den in der Kirche herrschenden Glauben zu unterhalten, sondern ihn mehr und mehr zur Wahrheit der christlichen Ideen heranzubilden. — Indem ich es offen bekenne, daß ich jeder sich ängstlich an den Buchstaben anklammernden Theologie von Herzen abhold bin, wird man es zum Voraus erwarten, daß ich mich auch mit einer ausschließenden symbolischen Orthodoxie schlechterdings nicht befreunden kann. Die große Bedeutung der symbolischen Bücher unserer Kirche, die tiefe Wahrheit ihrer Grund-Principien, die Macht und Herrlichkeit des in ihnen wehenden Geistes erkenne ich mit Freuden an; alles scharfe Abbrechen von der Lehre dieser Schriften scheint mir ein dem Wesen des Protestantismus und den heiligen Interessen der Kirche widersprechender Mißgriff. Dagegen lebe ich der entschiedensten Überzeugung, daß gerade dieses Wesen des Protestantismus, gerade diese Interessen unserer Kirche es schlechterdings erfordern, daß wir nicht träge bey dem Buchstaben der symbolischen Bücher stehen bleiben, sondern auf dem Grunde, und in dem Geiste derselben den christlichen Lehrbegriff lebendig fortbilden, ihn stets auf der Höhe der Wissenschaft zu erhalten suchen, und unablässig dahin streben, den in ihrer Wahrheit erfaßten christlichen Ideen einen den Bedürfnissen der Zeit entsprechenden Ausdruck zu geben.

Vielfachen Ausstellungen entgegensehend erwarte ich keine sicherer als die, daß das vorliegende Werk viel zu weitläufig ausgefallen sey. Gern gestehe ich nun, daß meine Absicht zunächst nur dahin ging, eine kurze Ab-

handlung über die Eigenschaften Gottes zu schreiben; unter der Hand erst ist mir die Arbeit angewachsen, wozu indessen der Umstand viel beytrug, daß ich, von dem Grundsatze ausgehend, daß die Attribute Gottes erst in seinem Wirken hervortreten, nicht umhin konnte, auch dieses, nach seinen wesentlichsten Momenten, in den Kreis meiner Darstellung aufzunehmen. So ist allerdings mein Werk beinahe zu einer vollständigen Exposition der dogmatischen Lehre von Gott geworden. Sollte es mir nun zum Vorwurf gereichen, mehr zu geben, als ich auf dem Titel zu versprechen scheine, so wäre ich freilich außer Stande, diesen Vorwurf von mir abzuweisen. Doch wird der aufmerksame Leser leicht bemerken, daß ich meinen wahren Zweck nirgends aus den Augen verloren, sondern auch die die göttlichen Werke betreffenden Abschnitte immer in Beziehung auf die Entwicklung und Bestimmung der Eigenschaften Gottes abgehandelt habe, und daß ich in diesen Parthieen meiner Schrift auch nicht weiter gegangen bin, als es mein eigentlicher Zweck erforderte.

Sollte der Leser indessen finden, daß ich mich in manchen Stellen doch kürzer hätte fassen können, so will ich dieß eben nicht in Abrede stellen. Indessen wird man, wenn man billig ist, diesen Fehler einem Manne nicht zu hoch anrechnen, der seit zwanzig Jahren einen großen Theil seiner Zeit und seiner Kraft der Predigt gewidmet, und auf der Kanzel viele seiner begeisterungsvollsten Momente verlebt hat. Wenn ich denselben nicht immer so sehr vermied, als es hätte geschehen sollen, so kam dieses

großentheils daher, daß ich mich überall bestrebte, klar zu seyn, und jedem Gedanken eine vollkommen durchsichtige, die Schwierigkeiten des Verständnisses entfernende Form zu ertheilen. Zwar ist es mir wohl bekannt, daß, heut zu Tage, gerade diese Klarheit und Durchsichtigkeit des Styls bey vielen, ohne weiters, für ein sicheres Anzeichen der Oberflächlichkeit gilt. Allein wer sollte es auf der andern Seite nicht schon zur Genüge erfahren haben, daß in denjenigen Werken, wo durch übermäßige Concision und eine abstruse Terminologie ein beinahe undurchdringliches Dunkel herrscht, wo Alles in einem das Verständniß wo nicht ausschließenden, doch wenigstens ungemein erschwerenden Orakel-Ton ausgedrückt ist, die hervorstechendste Eigenthümlichkeit bey weitem nicht immer eine wahre Tiefe der Gedanken ist. Klar zu seyn wird am Ende doch immer noch ein größeres Verdienst seyn, als unklar sich auszudrücken; und deßwegen fürchte ich unter allen Vorwürfen, die mir werden gemacht werden, den, der Klarheit zu Liebe hie und da in eine zu wortreiche Darstellung verfallen zu seyn, am wenigsten.

Dagegen befürchte ich, daß man es mir von manchen Seiten her desto übler nehmen wird, die Untersuchung zuweilen mit der Bemerkung abgebrochen zu haben, daß sie an einer unübersteiglichen Grenze angelangt ist. Willig erkannte der große Kant solche Schranken unsers Erkenntniß-Vermögens an, jenseits welcher das Land des Transcendenten sey; und trat in dieser Beziehung in innige Übereinstimmung mit dem Christenthum, welches

lehrt, daß wir hienieden im Lande des Glaubens leben, und einem klarern, umfassendern Schauen erst in einem andern Daseyn entgegenzusehen haben. Allein die philosophische Wissenschaft der neuern Zeit sucht darin gerade ihren höchsten Triumph zu feiern, daß sie alle Schranken der menschlichen Erkenntniß zu überwinden, alle Probleme zu vollkommner Lösung zu bringen hofft. Ich gestehe gern, daß ich diesen Triumph nicht anerkennen kann. Ist schon das tiefe, intelligible Wesen eines jeden Objectes für uns etwas Räthselhaftes, wie sollten wir uns weigern, in der Philosophie mehr als ein Problem als solche zu betrachten, für welche der Mensch, in seinem gegenwärtigen Daseyn, keinen vollkommen befriedigenden Aufschluß zu finden im Stande ist? Ich erwarte daher, daß solche Leser, welche dem Geiste der christlichen Demuth nicht entfremdet sind, mir auch das Bekenntniß, daß das menschliche Erkenntniß-Vermögen auf Grenzen stößt, über welche es nicht hinauskommen kann, nicht übel nehmen werden.

Vielleicht möchten es Manche befremdend finden, daß ich durch meine amtliche Stellung Frankreich angehörend, mich zur Abfassung dieses Werkes nicht lieber der Sprache meines Landes bedient, und eben hiedurch gesucht habe, der protestantischen Theologie Frankreichs einen wissenschaftlichen Dienst zu erweisen. Diesen wäre aber zu bemerken, daß wenn es überhaupt in Frankreich unendlich schwer fällt, einem wissenschaftlichen theologischen Werke, zumal einem solchen, das in der Provinz geschrieben ist,

Eingang zu verschaffen, ein Werk in dem Geiste verfaßt wie das vorliegende, im gegenwärtigen Zeitpunkte, schlechterdings auf keine freundliche Aufnahme hoffen dürfte. Wiederholte schriftstellerische Versuche in französischer Sprache haben mich in dieser Hinsicht Erfahrungen machen lassen, über die man mir wohl erlassen wird mich weiter auszusprechen. Und so mögen denn die Theologen Deutschlands, dem ich durch meine Geburt und Bildung angehöre, mir erlauben, mich abermals in ihre Reihen zu stellen, und das vorliegende Werk nicht deßhalb zurückweisen, weil es ihnen von dem linken Rhein-Ufer dargereicht wird. Sollten auch die Resultate meiner Forschung wenig Beifall finden, so würde ich mich schon glücklich schätzen, wenn wenigstens mein wissenschaftliches Streben einige Anerkennung fände. Auch der Tadel soll mir willkommen seyn, wenn er ohne Bitterkeit ausgesprochen wird und mir zur Belehrung dienen kann.

Straßburg, im October 1842.

Die Lehre

von den göttlichen Eigenschaften.

Einleitung.

Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften wurde von allen Zeiten her als eine sehr wichtige und in der christlichen Glaubenslehre eine nothwendige Stellung einnehmende betrachtet. Schon die Scholastiker speculirten mit dem ihnen eigenen Scharfsinn über die Natur Gottes und die ihm zukommenden Attribute, und ließen kaum eine der diesen Gegenstand betreffenden Fragen unbeachtet [1]. Auch die frühern Dogmatiker unserer Kirche stellten über die Bestimmung und Classification der göttlichen Eigenschaften sehr fleißige Untersuchungen an, wobey sie sich sogar nicht selten in sehr unnöthige und spitzfindige Fragen vertieften, zu welchen sie sich theils durch gewisse Stellen der Schrift, theils durch das aus dem gangbaren Lehrbegriffe der Kirche entspringende dogmatische Interesse getrieben fühlten. Die Periode der Herrschaft der Wolfischen Philosophie brachte in dieser Beziehung keine Veränderung hervor, weil ja der berühmte Schüler des großen Leibnitz selbst in seinen Schriften über die natürliche Theologie die Lehre von den göttlichen Eigenschaften mit großer Sorgfalt und Ausführlichkeit behandelt hatte [2], und außerdem der dieser Philosophie eigenthüm-

---

1) S. z. B. Petri Lombardi Magistr. Sent. L. 1. Dist. 8. 35-48. Thom. Aquin. Summa theol. P. I. Quaest. 3-12. 14-28.

2) S. Wolfii Theol. nat. S. I. c. 1-4.

liche Formalismus sich gerade in den genauen Bestimmungen und Eintheilungen, wie sie in diesem Lehrstücke gebräuchlich waren, sehr gefallen mußte. Auch die kritische Philosophie, welche während geraumer Zeit die Theologie der protestantischen Kirche Deutschlands beynahe ausschließend beherrschte, äußerte auf die Lehre von den göttlichen Eigenschaften den Einfluß nicht, den man zunächst von derselben hätte erwarten sollen. Denn wenn auch Kant die Möglichkeit eines speculativen Wissens von Gott auf das entschiedenste läugnete, so erkannte er doch einen Glauben an Gott an, zu welchem die praktische Vernunft unwiderstehlich hindränge. An die Stelle der früher so hoch geachteten Beweise für das Daseyn Gottes, deren wissenschaftliche Haltbarkeit Kant mächtig erschütterte, traten nunmehr die Postulate der praktischen Vernunft. Obgleich dem Bereiche des theoretischen Wissens entzogen, differirte doch die Idee, welche Kant von Gott aufstellte, nicht wesentlich von der, welche früherhin der christlichen Glaubenslehre zur Grundlage gedient hatte, und Kant selbst wies auf mehrere derjenigen Eigenschaften hin, welche die christliche Theologie Gott beständig beygelegt hatte; nur daß er dabey die Unmöglichkeit diese göttlichen Eigenschaften speculativ zu begreifen auf das nachdrücklichste urgirte [1]. Darum fanden die der kritischen Schule sich anschließenden Theologen keine Veranlassung, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften aus der Dogmatik zu verweisen, oder sie auch nur mit minderm Fleiße zu behandeln als ihre Vorgänger, wiewohl es sich versteht, daß sie in den Untersuchungen über diesen Gegenstand manche Resultate des Kriticismus benutzten und nach denselben Vieles auf eine von den Ansichten der frühern Dogmatiker abweichende Weise gestalteten.

Indessen gelangten durch die gewaltigen Bewegungen, welche seit Kant durch Jacobi, Fichte, Schelling und Hegel auf dem Gebiete der Philosophie Statt fanden, die Theologen zu dem Bewußtseyn, daß in der Lehre von den

---

1) Kant Krit. der prakt. Vernunft, 6te Aufl. S. 201 ff. Kritik der Urtheilskraft S. 435 f.

Eigenschaften Gottes Manches abzuändern sey, Vieles einer genauern Begründung bedürfe. Die meisten der in den letzten Decennien erschienenen Werke über die christliche Glaubenslehre tragen das Gepräge von dem ernsten Bestreben ihrer Verfasser, theils die Frage über die Möglichkeit eines speculativen Wissens von Gott und göttlichen Dingen zu einer befriedigenden Lösung zu bringen, theils die verschiedenen Deductions-Methoden der göttlichen Eigenschaften genauer zu prüfen, theils die verschiedenen Gott beygelegten Attribute in einer logischern Ordnung und einem innigern organischen Zusammenhang aufzuführen. Zu denjenigen, welche in umfassendern dogmatischen Werken über die Lehre von den Eigenschaften Gottes neues Licht zu verbreiten suchten, gesellte sich Böhme[1]), dessen Monographie, obgleich noch ganz auf den Resultaten des Kantianismus beruhend, auf die Behandlung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften in den dogmatischen Werken der protestantischen Kirche bis auf die neusten Zeiten herab, einen merklichen Einfluß geäußert hat; ferner Elwert[2]), an dessen in der Tübinger Zeitschrift für Theologie eingerückte Abhandlung sich eine Abhandlung von Steudel[3]) in derselben Zeitschrift anschließt. Von dem Standpunkte der frühern Schelling'schen Lehre geht Blasche[4]) aus, dessen Ansichten aber, eben darum weil sie auf der Identitätslehre beruhen, auf die Entwicklung der christlichen Gotteslehre keinen Einfluß äußern können. In keinem Werke wurde die ganze Lehre von den göttlichen Eigenschaften einer schärfern Kritik unterworfen, als in Schleiermachers Glaubenslehre. Was dieser ausgezeichnete Theolog in dieser Beziehung geleistet hat, ist sicherlich hoch anzuschlagen. Da indessen die Ansichten Schleiermachers von den Attributen Gottes mit seinen übrigen dogmati-

1) Böhme, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Altenb. 1821.
2) Elwert, Versuch einer Deduction der göttlichen Eigenschaften. (Tüb. Zeitschrift für Theol. 1830. 4.).
3) Steudel, über Eintheilung der in Gott zu denkenden Vollkommenheiten (Tüb. Zeitschr. 1830. Heft 4. Abh. 2.).
4) Blasche, die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargestellt. Erf. 1831.

schen Lehren in einem engen Zusammenhange stehen, so können sie auch nur in so weit Beystimmung finden, als man mit diesen einverstanden ist. Straußens Dogmatik auf einem von dem christlichen wesentlich verschiedenen Gottes-Begriff beruhend und daher überall mit dem christlichen Bewußtseyn in unauflöslichen Conflict tretend, konnte natürlich auch in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften nicht fortbildend, sondern nur destruirend zu Werke gehen.

Aus allem dem bisher Gesagten geht sicherlich so viel hervor, daß ein Versuch, das ganze Lehrstück von den Attributen Gottes abermals einer gründlichen Untersuchung zu unterwerfen und die in dasselbe einschlagenden Fragen nach dem gegenwärtigen Stande der philosophischen und theologischen Wissenschaften zu beantworten, wenn auch als ein gewagter, doch nicht als ein unzweckmäßiger erscheinen kann.

Allein weisen nicht gerade die Theologie und Philosophie auf der Höhe, welche sie durch die Forschungen der neuern Zeit erreicht haben, darauf hin, daß eine neue Untersuchung über diesen Gegenstand etwas ganz Überflüssiges ist? In diesem Sinne haben sich allerdings einige der namhaftesten Theologen der neusten Zeit ausgesprochen; und sollte ihren Aeußerungen Gehör gegeben werden, so würde bald die Lehre von den göttlichen Eigenschaften aus der Dogmatik verschwinden, oder höchstens noch in soferne besprochen werden, als der Beweis zu führen wäre, daß sie eben alles wissenschaftlichen Gehaltes entbehrt, und daher dem frommen Gefühle, oder der christlichen Poesie und Liturgik überlassen werden soll.

Der Erste, welcher sich mit einer gewissen sceptischen Geringschätzung über die Lehre von den göttlichen Eigenschaften äußerte, war Schleiermacher, welcher sich in seinem christlichen Glauben [1]) auf folgende Weise vernehmen läßt: „Wir können nicht glauben daß die Theorie der göttlichen Eigenschaften ursprünglich von dem dogmatischen Interesse ausgegangen ist. Von der Speculation aber lehrt die Geschichte, daß seitdem sie sich das göttliche Wesen zum Gegenstande gemacht, sie

1) 1r Theil. S. 280 ff. 2te Ausg.

gegen alles ins Einzele gehende Beschreiben desselben Einspruch eingelegt, und sich nur daran gehalten hat, Gott als das ursprünglich Seiende und das absolut Gute zu bezeichnen, und zwar so, daß auch in diesen Vorstellungen, deren erste nur hieher gehören würde, das Inadäquate, sofern noch irgend etwas vom Gegensatz oder von anderer Analogie mit dem Endlichen darin mitgesezt wäre, häufig ist anerkannt worden. Diese Behandlungsweise verdankt daher ihren Ursprung zunächst den Werken der religiösen Dichtung, vorzüglich den hymnischen und anderweitig lyrischen, dann aber auch dem zwar kunstloseren, nie wesentlichen aber doch mit jenen ganz zusammenstimmenden Verfahren im gemeinen Leben, welches die einfache Vorstellung des höchsten Wesens dadurch zu beleben und zu befestigen sucht, daß in Ausdrücken, deren wir uns auch beim Endlichen bedienen, davon gehandelt werde. Beides geht von dem Interesse der Frömmigkeit aus, und hat weit mehr die Absicht den unmittelbaren Eindruck in seinen verschiedenen Gestaltungen wiederzugeben, als eine Erkenntniß zu begründen." — Weiterhin (S. 283) spricht Schleiermacher allen in der christlichen Glaubenslehre aufzustellenden göttlichen Eigenschaften den speculativen Gehalt ab, schon um deßwillen und in sofern als sie mehrere sind. „Denn, sagt er, sollten sie als solche eine Erkenntniß des göttlichen Wesens darstellen, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstande angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntniß eine zusammengesezte wäre, auch ein zusammengesezter seyn. Ja wenn auch diese Eigenschaften nur Verhältnisse desselben zur Welt aussagen, müßte doch Gott selbst, wie das endliche Leben, nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden; und da diese als von einander verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesezt seyn und wenigstens theilweise einander ausschließen müssen, so würde Gott dadurch ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt. So wenig nun dieses den Forderungen der speculativen Vernunftthätigkeit entspricht, so daß so gefaßte Bestimmungen auch nicht für speculative Aussagen gelten können, eben so wenig würde das In-

teresse der Frömmigkeit befriedigt, wenn man die dogmatischen Bestimmungen so verstehen wollte. Denn auch das schlechthinnige Abhängigkeits-Gefühl könnte nicht an und für sich betrachtet und sich selbst immer und überall gleich seyn, wenn in Gott selbst Differentes gesezt wäre; es müßte dann Verschiedenheiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüthe zur Erscheinung kommt." — Endlich (S. 284) macht Schleiermacher noch gegen eine Theorie von den göttlichen Eigenschaften geltend, daß, „wollte man das Verzeichniß dieser Eigenschaften für einen vollständigen Inbegriff von Bestimmungen ansehen, die auf Gott selbst zu beziehen wären, so müßte auch eine vollständige Erkenntniß Gottes aus Begriffen möglich seyn, und eine schulgerechte Erklärung würde an die Stelle der Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens treten, welche leztere doch die Schrift, — so viel göttliche Eigenschaften auch in ihr namhaft gemacht werden, — auf allen Blättern so sehr anerkennt, daß es überflüssig wäre, einzelne Stellen dafür anzuführen."

Stärker noch als Schleiermacher spricht sich Hase aus [1]), welcher in Bezug auf die voranstehenden Paragraphen, in welchen die göttlichen Eigenschaften nach Analogie der menschlichen Geistesformen aufgestellt und classificirt werden, sich also ausdrückt: „Da die Geistesformen dem Geiste selbst als etwas erscheinen, das auch anders seyn konnte, so ist ihre Anwendung auf Gott ein willkührlicher, und weil dadurch eine Verschiedenheit von Funktionen in die Gottheit gesezt wird, unreiner Anthropomorphismus, dessen sich die Religionsphilosophie zu enthalten und bei der einfachen Idee zu beharren hat. Auch fordert die Religion in ihrem Wesen eine solche Eintheilung und Beschreibung nach Attributen nicht, sondern sie schaut Gott an in der Idee als Einheit. Die Attribute sind nicht durch eine wissenschaftliche Reflexion über die Idee Gottes entstanden, sondern im Wechsel der religiösen Erregungen treten durch weltliche Beziehungen verschiedene Seiten der göttlichen

---

1) Hase, Lehrbuch der evangel. Dogmat. 2te Aufl. S. 164 f.

Persönlichkeit hervor, welche der Andächtige im unmittelbaren, von der Phantasie getragenen Gefühle als Attribute ausspricht. Hierzu bedarf es keiner wissenschaftlichen Bestimmung, welche höchstens dienen kann unwürdige Vorstellungen auszuscheiden; dagegen auch die von Dogmatikern nur ersonnenen Attribute, welche niemals in unmittelbarer Ergießung des frommen Gemüths vorkommen, werthlos sind. Hiedurch stellt die Dogmatik einestheils der heiligen Poesie und Beredsamkeit ihr Eigenthum zurück, anderntheils eignet sie dasselbe dem Volks-Unterrichte an, um durch die Attribute als einzelne Beispiele, nach dem psychologischen Schema geordnet, die Idee absoluter Persönlichkeit zur Anschauung zu bringen."

Diese Äußerungen würden uns weniger befremden, wenn sie rein von dem philosophischen Standpunkt aus ausgesprochen wären; denn ob eine Theorie der göttlichen Eigenschaften nur möglich sey, das ist eine Frage, welche nicht von jedem philosophischen Systeme auf gleiche Weise beantwortet werden kann. Sobald eine Philosophie den Grundsatz aufstellt, daß Gott für das menschliche Wissen absolut transcendent sey, wird sie auch behaupten müssen, daß von den Eigenschaften Gottes nur in uneigentlichem Sinne die Rede seyn könne. So wird auch jede Philosophie, welche, in welcher Form es auch seyn möge, in einer pantheistischen Richtung begriffen ist, die Attribute Gottes, im wahren Sinne des Worts, für ein wissenschaftliches Unding erklären müssen. Nur da wo Gott, im theistischen Sinne, als eine Persönlichkeit aufgefaßt wird, kann vernünftiger Weise von göttlichen Eigenschaften die Rede seyn. Es darf daher Niemanden verwundern, wenn bey Spinoza [1]) die Eigenschaften Gottes zu Attributen der unendlichen Substanz werden; so wie es gewiß Jedermann natürlich finden wird, daß Hegel der Eigenschaften Gottes nur selten und in bildlichem Sinne erwähnt, und sich in seiner Religions-Philosophie dahin äußert, daß das Aussagen was Gott ist, die Angabe seiner Eigenschaften, das Bestimmen desselben durch Prä-

---

1) Ethic. I, Def. 3.: Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens.

dicate, die Weise der Vorstellung, des Verstandes, und daß diese Weise nothwendig sehr mangelhaft sey, indem sie eine Vielheit von besondern Bestimmungen in Gott setzend, gerade diese Bestimmungen miteinander in Entgegensetzung und Widerspruch bringt, ohne dieselben wieder aufzulösen [1]. Eben so consequent muß man es finden, wenn Strauß erklärt, daß die Philosophie für sich auf Begriffe göttlicher Eigenschaften nicht kommt, und daß es eigentlich die Weltgesetze sind, welche im System der Philosophie die Stellung einnehmen sollten, welche im System der kirchlichen Theologie den göttlichen Eigenschaften angewiesen worden ist [2].

Bedenkt man hingegen, daß jene Äußerungen von Schleiermacher und Hase nicht von dem philosophischen, sondern von dem dogmatischen Standpunkte aus ausgesprochen worden sind, und daß Ersterer sogar gleich am Anfange seiner Glaubenslehre gegen alle Vermengung des Christlichen mit philosophischer Speculation förmlich protestirt [3], so müssen sie nothwendig überraschend erscheinen, nicht allein um der Wichtigkeit willen, welche von frühem an die christliche Theologie der Lehre von den göttlichen Eigenschaften zugeschrieben hat, sondern besonders darum, weil man nicht einsieht, wie solche Äußerungen mit dem Inhalte des Christenthums und dem in demselben gesetzten Gottes-Begriffe sich sollten vereinigen lassen. Soviel ist gewiß, daß die Gottheit in dem N. T. nicht in vager Allgemeinheit, sondern in einer sehr concreten Gestalt erscheint; es herrscht in allen Belehrungen Christi und der Apostel ein sehr bestimmter Begriff von Gott, welcher, obwohl neben der Transcendenz Gottes auch dessen Immanenz aner-

1) Hegel Relig. Philos. 2r Thl. S. 229. 2te Aufl.

2) Christl. Glaubenslehre 1. S. 613: Es ist zwar eine ungeeignete Frage, was denn die Speculation an die Stelle der göttlichen Eigenschaftsbegriffe setze? da ja diese ganze Stelle in ihr fehlt; doch, sollte etwas genannt werden, was im Systeme der Philosophie eine Stellung einnimmt, welche der Stellung der göttlichen Eigenschaften im Systeme der kirchlichen Theologie vergleichbar ist, so wären es die Weltgesetze.

3) Christl. Glaubl. 1. S. 115 ff. 2te Ausg.

kennend, dennoch jeden Pantheismus durchaus ausschließt. Gott tritt uns in dem N. T. überall als ein realexistirendes Wesen, als der Urlebendige und Urpersönliche entgegen. Diesen Gottes-Begriff muß nun die Theologie festhalten; sobald sie davon abweicht, hört sie auf christliche Wissenschaft zu seyn, und tritt in Widerspruch mit dem in der Kirche lebenden christlichen Bewußtseyn. Allein wenn nun die Dogmatik von dem eigentlich christlichen Gottes-Begriffe ausgeht, darf sie sich noch dahin erklären, daß die Lehre von den Eigenschaften Gottes ohne allen wissenschaftlichen Gehalt sey und der heiligen Poesie und Beredsamkeit als ihr Eigenthum überlassen werden müsse? Geht die christliche Wissenschaft, wie sie es, wenn sie sich nicht als christliche selbst aufgeben will, thun muß, von einem wahrhaft theistischen Gottes-Begriffe aus, betrachtet sie Gott als den persönlichen, lebendigen Urgrund der Welt, so wird sie sich von selbst dahin gedrungen fühlen, Gott in Beziehung auf die von ihm gesetzte Welt aufzufassen, sein unendliches Wirken in seine verschiedenen Momente auseinanderzulegen, was sie zu den Begriffen verschiedener göttlicher Eigenschaften führen wird, welche sich in der Idee Gottes in eine Einheit verschmelzen und dieser gerade die Bestimmtheit eines Begriffes verleihen werden. Mag auch, wie Hegel bemerkt, die Bestimmung der göttlichen Eigenschaften eine Weise des Verstandes seyn, so verschlägt dieses nichts, weil ja, wie man allgemein einverstanden ist, die Wissenschaft überhaupt Sache des Verstandes ist. Allerdings kann nicht geläugnet werden, daß die Glaubenslehre bey der Aufsuchung, Darstellung und Bestimmung der göttlichen Attribute sehr oft auf eine sehr unwissenschaftliche Weise verfahren ist; daraus folgt aber nicht, daß es derselben als Wissenschaft gar nicht zieme, sich auf Untersuchungen über die Attribute Gottes einzulassen, sondern nur, daß ihr obliege, bey denselben auf eine wahrhaft wissenschaftliche Weise zu Werke zu gehen [1]).

---

1) Es wird wohl nicht unnöthig seyn, hier ein für allemale zu bemerken, daß wir zwischen Begriff und Idee, oder, um mit Hegel zu reden, zwischen Vorstellung und Begriff, wohl einen Un-

Wie wenig die christliche Glaubenslehre auf dieses Lehrstück Verzicht leisten könne, geht schon aus dem Umstand hervor, daß in dem N. T. selbst so viele Attribute Gottes genannt werden und in allen Lehren desselben eine so bedeutende Rolle spielen. Man kann allerdings dagegen einwenden, daß diese in dem N. T. vorkommenden göttlichen Eigenschaften eben

---

terschied machen, aber durchaus keinen Zwiespalt annehmen, so wenig als zwischen Verstand und Vernunft. Unserer Ansicht zufolge ist der Geist seinem eigentlichsten Wesen nach Vernunft, allein er ist eine werdende Vernunft, und muß, um zur Höhe seines Seyns zu gelangen, mehrere Entwicklungsstufen durchlaufen, welche durch unmerkliche Übergänge mit einander zusammenhängen. Der Verstand bezeichnet die mittlere Entwicklungsstufe des Geistes, wo er, in theoretischer Richtung, die ihm auf dem Wege der sinnlichen Anschauung und des Bewußtseyns gewordenen Erkenntnisse analytisch und synthetisch weiter verarbeitet und hiedurch zu einem klarern, bestimmtern Bewußtseyn derselben gelangt. Als Vernunft äußert sich der Geist, wenn er, auf der höchsten in diesem Daseyn ihm erreichbaren Stufe der Entwicklung und des Wirkens angelangt, sein Wesen in seiner größten Wahrheit und Reinheit offenbart; und dieses geschieht, indem er sich des Übersinnlichen, Ewigen, Göttlichen in lichtvoller idealer Anschauung inne wird. Der Verstand erhebt die sinnlichen Vorstellungen zum Begriffe durch Abstraction, die idealen Anschauungen des Übersinnlichen durch Analyse und nähere Bestimmung des in ihnen beschlossenen Inhalts. Wie wir deßwegen mit vollem Rechte von einem Pflichtbegriff und einer Idee der Pflicht sprechen, welche sich nur dadurch von einander unterscheiden, daß im Begriffe das in der idealen Anschauung der Pflicht Gegebene unter genauerer Bestimmtheit gedacht und dargestellt wird, so können wir auch mit dem nämlichen Rechte von einer Gottes-Idee und einem Gottes-Begriff sprechen. Gott offenbart sich uns, wie weiter unten dargethan werden soll, in der Tiefe unsers Bewußtseyns; dieses ursprüngliche Gottesbewußtseyn wird erst nach vielfacher Durcharbeitung, auf der Höhe der Vernunft, zu lichtvoller Anschauung; hier erfaßt der Geist die Gottheit in der Idee. Wenn wir nun diese Gottes-Idee nach den in ihr beschlossenen Merkmalen in genauerer Bestimmtheit auffassen, so betrachten wir Gott im Begriffe. Der Idee zugewandt ist das Bewußtseyn des Göttlichen lebendiger, tiefer, reicher; in der Begriffs-Auffassung wird es deutlicher und bestimmter.

der populären und theilweise dichterischen Ausdrucksweise desselben angehören. Allein auch über die Gottheit äußerte sich das N. T. auf populäre Weise, und wer könnte dennoch läugnen, daß die christliche Gottes-Idee in dem höchsten Grade speculativ ist? Dieß läßt zum Voraus vermuthen, daß auch die allerdings der Form nach populären und theilweise poetischen Äußerungen des N. T. über die Eigenschaften Gottes ebenfalls einen sehr wichtigen speculativen Gehalt in sich schließen, welchen gerade die Wissenschaft zu eruiren hat, indem sie die Form durchbrechend und die in ihr liegende Idee auffassend, diese zum wissenschaftlichen Ausdruck bringt und mit der christlichen Gottes-Idee verbindet; oder vielmehr von dieser letztern ausgehend die in dem N. T. genannten Eigenschaften Gottes im Lichte derselben betrachtet, auffaßt, bestimmt und würdigt. Wohl mag es seyn, daß die Glaubenslehre, auf solche Weise verfahrend, zur Einsicht gelangen wird, daß mehrere in der heiligen Schrift genannten und als verschieden bezeichneten Attribute Gottes sich auf eine Einheit zurückführen lassen, daß andere auf rein anthropomorphischer Vorstellungsweise beruhend mit der wahren christlichen Gottes-Idee nicht zu vereinigen und deßhalb aus der Anzahl der eigentlichen Attribute Gottes auszuschließen sind. Allein, gerade um zu dieser Einsicht zu gelangen, muß die christliche Dogmatik sich mit Untersuchungen über die göttlichen Attribute befassen, und bey denselben mit wahrhaft wissenschaftlichem Ernste, zugleich aber mit sorgfältiger Berücksichtigung des in dem N. T. Gegebenen zu Werke gehen.

Dieses wird selbst von den angeführten Theologen anerkannt, welche beyde, ungeachtet ihrer Behauptung, daß die göttlichen Eigenschaften, wie sie in der christlichen Dogmatik aufgestellt zu werden pflegen, alles speculativen Gehaltes entbehren, sich dennoch der Untersuchung über dieselben nicht gänzlich entschlagen. Zwar behandelt Hase dieses Lehrstück nur kurz; dagegen verbreitet sich Schleiermacher mit Ausführlichkeit über die wichtigsten Attribute Gottes, die in den Äußerungen der Schrift enthaltenen wissenschaftlichen Momente mit dem ihm eigenen Scharfsinn hervorhebend und bestimmend.

Indessen bemerkt Schleiermacher, daß die göttlichen Ei-

genschaften nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art das schlechthinnige Abhängigkeits-Gefühl auf ihn zu beziehen, weßhalb er sie auch nach den verschiedenen religiösen Zuständen des Christen vertheilt. Diese Behauptung hängt genau mit der auch von Hase getheilten Meinung zusammen, daß die göttlichen Attribute eben nur Sache des frommen Gefühls, nicht aber auch der Wissenschaft seyen und daß aus diesem Grunde auch die Begriffe von derselben ursprünglich nicht von der Reflexion, sondern von dem Wechsel religiöser Erregungen und der an dieselben sich anschließenden religiösen Dichtung hervorgegangen seyen. Wir erkennen es nun gerne an, daß das religiöse Gefühl auf die Anerkennung und Bestimmung der göttlichen Attribute einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat und daß die Begriffe mancher derselben aus den wechselnden religiösen Zuständen des Menschen entsprungen sind. Wer möchte daran zweifeln, daß die Größe Gottes sich zuerst dem Menschen in gewissen Furcht und Schrecken erregenden Ereignissen der Natur und seine Güte in den aus derselben sich ergießenden Segnungen enthüllte? So mag es auch sehr natürlich erscheinen, daß die Gerechtigkeit Gottes den Menschen sich zuerst in den Erregungen des bösen Gewissens kund that, wie es in der Erzählung der Genesis vom Sündenfalle der ersten Menschen so plastisch schön dargestellt wird. Selbst in dem N. T. ist der Einfluß des religiösen christlich bestimmten Gefühls auf die Ansicht von den göttlichen Eigenschaften nicht zu verkennen, wie namentlich aus der dem Bewußtseyn der Erlösung entsprechenden und so stark hervortretenden Idee der göttlichen Gnade erhellt. Dennoch möchten wir nicht annehmen, daß die Begriffe von den göttlichen Attributen einzig aus den wechselnden Regungen des religiösen Gefühls hervorgegangen seyen. Je höheres Interesse die Gottes-Idee für die Menschen hatte, desto mehr mußte sie auch von den frühesten Zeiten an ihre Reflexion auf sich ziehen, und war sie einmal Gegenstand der Reflexion geworden, so konnte es auch nicht fehlen, daß aus derselben sich die Begriffe von manchfaltigen Attributen entfalteten, entsprechend den verschiedenen Gesichtspunkten und Beziehungen, unter welchen diese Idee

aufgefaßt wurde. War auch diese Reflexion ursprünglich keine wissenschaftliche, sondern eine mehr oder weniger unbewußte und daher von zufälligen Umständen geleitete, so ist doch so viel gewiß, daß nicht alle Begriffe von göttlichen Attributen auf dem Boden des frommen Gefühls erwachsen sind. Erkennt man doch schon in den Fragmenten der Genesis eine, wenn auch an alte Sagen sich anschließende und kindlich dichtende, dennoch auf bestimmte Zwecke und zwar die schwierigsten Probleme aller Speculation ausgehende Reflexion. So ist auch nicht zu läugnen, daß die Paulinischen Briefe, namentlich auch in denjenigen Abschnitten, in welchen von Gott und göttlichen Eigenschaften die Rede ist, viele speculative Elemente enthalten, wie es namentlich die Theorie dieses Apostels von der Versöhnung und der mit derselben in inniger Verbindung stehende Begriff von der göttlichen Gnade erweiset, welche die Spuren einer bewußten und anhaltenden Reflexion ganz unverkennbar an sich tragen. Hier war es also wirklich speculatives und dogmatisches Interesse, aus welchem die Begriffe von göttlichen Attributen hervorgingen. Allein wollten wir auch die Behauptung, daß die Lehre von den Eigenschaften Gottes ihrem Ursprunge nach durchaus dem religiösen Gefühl angehöre, in ihrem weitesten Umfange gelten lassen, so würde daraus doch noch nicht folgen, daß die theologische Wissenschaft sich mit derselben nicht ernstlich und in wissenschaftlichem Interesse zu befassen habe. Gleichwie nämlich in den Erregungen des Gefühls etwas Schwebendes, Unaussprechliches, aller Begrenzung sich Entziehendes ist, so sind auch die aus solchen Erregungen sich entwickelnden Vorstellungen ursprünglich unbestimmt, unbegrenzt und in unsicherer Haltung verschwimmend. Solche Vorstellungen können nun aber dem intellectuellen Bedürfnisse des Menschen keineswegs genügen; denn zum klaren Denken eignen sich nur bestimmte und in gehöriger Begrenzung aufgefaßte Begriffe. Daher wird sich der Geist des Menschen von selbst dahin getrieben fühlen, alle religiösen Erkenntnisse, welche auf dem Boden des Gefühls entsprungen sind, und mithin auch die aus den wechselnden religiösen Zuständen hervorgegangenen Vorstellungen göttlicher Attribute der verständigen Reflexion zu unter-

werfen, um sie durch dieselbe zu fester Bestimmung und zur Klarheit zu bringen. Es ist hier ferner zu bemerken, daß das Gefühl, wenn wir dieses Wort in seinem wahren Sinn auffassen, und die so häufige Verwechselung des Gefühls mit dem Bewußtseyn vermeiden, nichts weniger als eine zuverlässige Quelle von Erkenntnissen ist. Es entspringen aus demselben eben so viele Irrthümer als Wahrheiten. Jedermann weiß es ja, wie leicht wir uns in unsern Urtheilen über Menschen und Dinge betrügen, wenn wir uns in denselben von unsern wechselnden Gefühlszuständen bestimmen lassen, und wie nöthig es ist, daß wir die von unserm Gefühl uns eingegebenen Urtheile und Meinungen einer sorgfältigen Überlegung unterwerfen, um über ihren Grund oder Ungrund ins Reine zu kommen. Eine Vorstellung von Gott, welche ganz dem Gefühle überlassen bliebe, würde nicht nur in vager Bestimmungslosigkeit verschwimmen, sondern auf die kläglichste Weise ausarten. Geschieht es nicht in dem Schooße des Christenthums oft genug, daß die Erkenntniß Gottes durch den Einfluß der menschlichen Gemüthszustände ungemein getrübt wird? Im Glücke läßt sich der Mensch nur allzuleicht verleiten, die unendliche Größe und den richterlichen Ernst Gottes zu verkennen; während bey dem Unglücklichen die absolute Güte Gottes in den Hintergrund tritt, und der in seinem Innern das quälende Bewußtseyn schwerer Schuld tragende Mensch geneigt ist, sich Gott als einen finstern Tyrannen vorzustellen, der nur durch harte Büßung und Blut versöhnt werden kann. Je höher wir darum den Einfluß der frommen Gefühls-Erregungen auf die Entstehung der Begriffe von den göttlichen Attributen anschlagen, desto wichtiger muß es uns erscheinen, daß die Reflexion diese auf dem Boden des Gefühls erwachsenen Vorstellungen einer scharfen Kritik unterwerfe, um das was in ihnen irrig ist zu entfernen und das Wahre genauer zu bestimmen, und desto mehr müssen wir darauf dringen, daß auch die Wissenschaft sich in vollem Ernste in Untersuchungen über diesen Gegenstand einlasse, und ohne sich durch die von dem Gefühl ausgegangenen und in den gemeinen Glauben, oder in die gangbare religiöse Sprache eingedrungenen Vorstellungen leiten und irre führen

zu lassen, auf eine ihrem Wesen entsprechende Weise die Gottes-Idee näher zu bestimmen und die in ihr eingeschlossenen Attribute zu entfalten suche.

Hier tritt uns nun aber ein Bedenken entgegen, daß nämlich eine Mehrheit von Attributen die absolute Einheit Gottes aufheben, Gott gleichsam zu einem zusammengesetzten Wesen machen, und in sofern sie Differentes aussagten und sich gegenseitig ausschlössen, Gott selbst in den Gegensatz und Widerspruch hereinziehen würden. Die auf dieses Bedenken bezüglichen Äußerungen Schleiermachers sind oben schon angeführt worden. Hegel drückt sich darüber also aus [1]: „Das eigentlich Mangelhafte dieser Weise, Gott durch Prädicate zu bestimmen, besteht darin, wodurch eben diese unendliche (?) Menge von Prädicaten kommt, daß diese Prädicate nur besondere Bestimmungen sind, und viele solche besondere Bestimmungen, deren Träger das in sich selbst unterschiedslose Subject ist. Indem es besondere Bestimmungen sind und man diese Besonderheiten nach ihrer Bestimmtheit betrachtet, man sie denkt, kommen sie in Entgegensetzung, Widerspruch, und diese Widersprüche sind dann nicht aufgelöst. Dieß erscheint auch so daß diese Prädicate ausdrücken sollen Beziehung Gottes auf die Welt, die Welt ist ein Anderes als Gott. Als Besonderheiten sind sie seiner Natur nicht angemessen; darin liegt die andere Weise sie zu betrachten, als Beziehungen Gottes auf die Welt, Allgegenwart, Allweisheit Gottes in der Welt.“

„Sie enthalten nicht die wahrhafte Beziehung Gottes auf sich selbst, sondern auf Anderes, die Welt; so sind sie beschränkt, dadurch kommen sie in Widerspruch. Wir haben das Bewußtseyn daß Gott so nicht lebendig dargestellt ist, wenn so viele Besonderheiten nach einander aufgezählt werden. Ihr Widerspruch wird auch nicht wahrhaft aufgelöst durch die Abstraction ihrer Bestimmtheit, wenn der Verstand fordert, man solle sie nur sensu eminentiori nehmen. Die wahre Auflösung des Widerspruchs ist in der Idee enthalten die das sich Be-

1) Religions-Philos. 2r Thl. S. 229. (2te Aufl.)

stimmen Gottes zum Unterschiedenen seiner von sich selbst, aber das ewige Aufheben des Unterschieds ist."

„Der belassene Unterschied wäre Widerspruch; wenn der Unterschied fest bliebe, so entstände die Endlichkeit. Beide sind selbstständig gegeneinander und auch in Beziehung. Die Idee ist nicht den Unterschied zu belassen, sondern ihn eben so aufzulösen. Gott setzt sich in diesen Unterschied und hebt ihn eben so auch wieder auf."

„Wenn wir nun von Gott Prädicate angeben, so daß sie besondere sind, so sind wir zunächst bemüht, diesen Widerspruch aufzulösen. Das ist ein äußerliches Thun, unsere Reflexion, und damit daß es äußerlich ist, in uns fällt, nicht Inhalt der göttlichen Idee ist, so ist darin enthalten, daß die Widersprüche nicht aufgelöset werden können. Die Idee ist selbst dieß, den Widerspruch aufzuheben, das ist ihr eigener Inhalt, Bestimmung, diesen Unterschied zu setzen und absolut aufzuheben, und das ist die Lebendigkeit der Idee selbst."

Nicht zu läugnen ist es nun, daß dieses von Schleiermacher und Hegel ausgesprochene Bedenken sehr groß wäre, wenn es bey der Lehre von den göttlichen Attributen darauf abgesehen wäre, die Vielheit derselben als eben so viele differente Bestimmtheiten in das göttliche Wesen zu versetzen. Alsdann würde mit Recht behauptet werden können, daß durch dieses Verfahren die absolute Einheit des göttlichen Wesens aufgegeben, und eine Zusammensetzung und Vielheit in dasselbe gesetzt würde. Aber so ist es doch bey der Aufstellung einer Mehrheit göttlicher Eigenschaften keineswegs gemeint. Müssen sie auch nothwendig als mit dem göttlichen Wesen unauflöslich zusammenhängend gedacht werden, weil es ja sonst keine göttlichen Eigenschaften wären, so sollen sie darum nicht mit dem göttlichen Wesen identificirt, nicht einmal in das eigentliche Wesen Gottes versetzt werden. Auch dem Menschen schreiben wir eine große Anzahl verschiedener Eigenschaften zu, ungeachtet wir uns mit Sicherheit bewußt sind, daß das Wesen des Menschen an und für sich eine untheilbare Einheit ausmacht. Die Eigenschaften Gottes fallen im Grunde nicht in das Wesen Gottes, sondern in sein Wirken, seine Selbstoffen-

barung, wie später genauer erwiesen werden wird, gleichwie auch die menschlichen Eigenschaften nicht eigentlich Bestimmtheiten in dem Wesen des Menschen an und für sich bilden, sondern in der Art und Weise, wie dieses wahre, eine, untheilbare Wesen des Menschen zur Erscheinung kommt. Das haben die besonnenern Theologen von jeher erkannt, und daher das Wesen Gottes von seinen Eigenschaften genau unterschieden.

Allein gerade hier greift ein anderer Einwurf ein, welcher von Strauß erhoben wird [1]), daß es nämlich widersprechend sey, in Gott Bestimmungen zu setzen, während er selbst doch als das bestimmungslose Eine festgehalten werden solle, und dieser Widerspruch hänge eben davon ab, daß Gott, so wenig er, nach der kirchlichen Lehre selbst, von seinen Eigenschaften real verschieden seyn solle, doch von den kosmischen Funktionen, welche den Stoff jener Eigenschaften bilden, als ein hinter ihnen stehendes Ding an sich unterschieden werde. Wir gestehen, daß wir diesen Einwurf nicht als so unauflösbar betrachten, wie er von Strauß dargestellt wird. Zuvörderst müssen wir dagegen protestiren, daß Gott, selbst nach dem kirchlichen Lehrbegriffe, als das bestimmungslose Eine aufgefaßt werde. Ganz bestimmungslos ist im Grunde nur das Nichts; sobald etwas wirklich gedacht werden soll, muß es nothwendigerweise auch unter irgend einer Bestimmung gedacht werden [2]). Wenn wir uns unter Gott auch nur das schlechthinnige Eine und Absolute denken wollten, so würden wir ihn doch schon unter Bestimmungen auffassen. Allein diese Bestimmungen des Wesens Gottes, welche in seiner Idee hervortreten müssen, sind von denjenigen zu unterscheiden, welche seine Eigenschaften be-

---

1) Strauß, christl. Glaubensl. 1. S. 542.

2) Feuerbach, Wesen des Christenth. S. 20.: Alle Bestimmungen negiren, ist soviel als das Wesen selbst negiren. Ein bestimmungsloses Wesen ist ein ungegenständliches Wesen, ein ungegenständliches ein nichtiges Wesen. Wo der Mensch alle Bestimmungen von Gott entfernt, da ist ihm Gott nur noch ein negatives Wesen. Dem wahrhaft religiösen Menschen ist Gott kein bestimmungsloses Wesen, weil er ihm ein gewisses, wirkliches Wesen ist.

gründen. In dieser Distinction würde nur dann ein Widerspruch liegen, wenn Gott seinem Wesen nach nothwendig als ein absolut wirkungsloses Eins gedacht werden müßte. Ist Gott aber im Gegentheil, eben darum weil er der Absolute ist, auch absolute Caussalität, so sehen wir nicht ein, warum nicht, ohne Widerspruch, seine absolute Wirksamkeit unter Bestimmungen gedacht werden könnte, welche nicht eigentlich in sein Wesen fallen, eben deßhalb weil sein Wesen von seinem Wirken verschieden ist. — Zwar behauptet Strauß, daß die illusorische Trennung, als ob das Ding an sich noch etwas Besondres hinter seiner Erscheinung wäre, mit der Entwicklung der Speculation in sich selbst zusammengesunken sey. Allein wenn dem also ist, so müssen wir bekennen, daß wir hinter der neuern Speculation zurückgeblieben sind. Wir können uns des Gedankens nicht entschlagen, daß zwischen Wesen und Erscheinung ein reeller Unterschied festzuhalten sey. Allerdings ist es das Wesen, welches erscheint, allein darum ist doch das Wesen mit der Erscheinung nicht als identisch zu setzen. Wir berufen uns hier auf unser Bewußtseyn, welches sich nimmermehr wird einreden lassen, daß unser Ich mit der Art und Weise, wie es erscheint, ganz einerley sey. Wollten wir diese Identität annehmen, wie wäre es zu erklären, daß bey allem Wechsel unserer Erscheinungsweise das Bewußtseyn unsers Ich unveränderlich dasselbe bleibt? Ja wie wäre es nur möglich, daß der Mensch sich vermöge seines freien Willens-Aktes änderte, daß er z. B. aus einem sündigen Zustand in den Zustand der Sittlichkeit überginge, wenn seine Erscheinung, d. h. sein Thun und Wirken, mit seinem Wesen identisch wäre [1])?

---

1) Strauß (Glaubensl. 1. S. 543.) beruft sich auf Hegels Relig.-Philos. 2. S. 55. (2te Aufl.), wo es heißt: „Nur nach der äußerlichen sinnlichen Vorstellung ist Etwas und Etwas für sich, so daß davon verschieden sind seine Beziehung auf Anderes, seine Eigenschaften; aber diese machen eben seine eigenthümliche Natur aus. Die Art der Beziehung des Menschen auf den andern, das ist seine Natur. Die Säure ist nichts, als diese Art und Weise ihrer Beziehung auf die Basis, das ist die Natur der Säure selbst. Erkennt man die Beziehung eines Gegenstandes, so erkennt man die

Allein wenn bey dem Menschen Wesen und Erscheinung nicht zusammenfällt, so werden wir denselben Unterschied auch in andern Objecten festzuhalten haben. Man wird uns hoffentlich zutrauen, daß wir die Gründe nicht ignoriren, welche gegen diese Trennung der Erscheinung von dem Wesen erhoben worden sind. Allein wenn nicht zu läugnen steht, daß alle Wahrheit sich in letzter Instanz auf Thatsachen des Bewußtseyns gründet, so sollten wir doch denken, daß auch in dieser Beziehung die Speculation auf das unabweisbar für einen Unterschied des Wesens von dem Wirken und der Erscheinung sich aussprechende Bewußtseyn einige Rücksicht nehmen sollte.

Indessen sind mit dem Gesagten noch nicht alle Bedenklichkeiten gehoben, welche gegen die Annahme mehrfacher Eigenschaften in Gott erhoben werden. Schleiermacher sagt nämlich, daß wenn auch die Eigenschaften Gottes nur Verhältnisse Gottes zur Welt aussagen sollten, in diesem Falle doch Gott selbst, gleichwie das endliche Leben, nur in einer Manchfaltigkeit von Funktionen begriffen werden könnte, und hiedurch in das Gebiet des Gegensatzes gestellt werden müßte. Das ist nun keinem Zweifel unterworfen, daß wenn eine Mehrheit göttlicher Eigenschaften eine Mehrheit reell verschiedener Funktionen in Gott voraussetzte, die ganze Lehre von den göttlichen Attributen aufgegeben werden müßte. Denn wäre Gott in verschiedenen miteinander in Gegensatz stehenden Funktionen begriffen, so wäre er nicht mehr der Eine, der Absolute; das absolute und als solches schlechthin eine Wesen Gottes setzt

---

Natur des Gegenstandes selbst. Das sind also schlechte Unterschiede, die sogleich zusammenfallen, als Produkt eines Verstandes der sie nicht kennt, nicht weiß was er hat an diesen Unterschieden." Allein läßt Hegel, indem er sich also ausdrückt, nicht dennoch am Ende den Unterschied stehen, den er bekämpft? Wie kann man von Beziehung und Natur eines Gegenstandes sprechen, wenn man das Wesen desselben mit seiner Erscheinung als identisch setzt? Die Säure ist allerdings, wie Hegel sagt, die Art und Weise ihrer Beziehung auf die Basis, allein sie setzt doch, wie Hegel es selbst anerkennt, eine Basis voraus, welche eben der als sauer uns erscheinende Gegenstand ist; weßhalb derselbe auch erst dann als sauer erscheint, wenn er mit unsern Geschmacks-Werkzeugen in Berührung tritt.

nothwendig auch absolute Einheit seiner Wirksamkeit voraus. Allein da nun das unendliche Wirken Gottes sich in der Welt des Endlichen äußert, welche nicht allein aus verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt werden kann, sondern auch in mehrere Reiche zerfällt, und in ihrem Werden mehrere Entwicklungsstufen durchläuft: so tritt auch nothwendig die die Welt absolut bedingende göttliche Caussalität in verschiedenen Richtungen in die Erscheinung über, an welche sich die Eigenschaften anschließen, welche dem absoluten Wesen zugeschrieben werden müssen. Gleichwie nun diese verschiedenen Richtungen und Modalitäten des einen unendlichen göttlichen Wirkens, unter sich wohl Gegensätze, aber darum doch keinen Widerspruch bilden, so kann auch unter den ihnen entsprechenden göttlichen Eigenschaften Gottes schlechterdings kein Widerspruch Statt finden [1]. Es könnte freilich hier eingewandt werden, daß, so betrachtet, die göttlichen Eigenschaften, weil sie keine Bestimmtheiten in Gott setzen, auch keine wahren Eigenschaften, sondern nur die verschiedenen Beziehungen sind, in welchen die eine ewige, unendliche Wirksamkeit Gottes von dem endlichen Verstande aufgefaßt wird. Allein darauf wäre zu antworten, daß wir mit eben dem Grunde von göttlichen Eigenschaften sprechen, mit welchem wir einem Menschen gewisse Eigenschaften zuschreiben; denn was wir also nennen, sind auch nicht Bestimmtheiten, welche das Wesen des Menschen an und für sich betrachten, sondern Bestimmtheiten, welche in seiner Erscheinungsweise Statt finden, sey es daß diese Erscheinung auf einem activen Hervortreten der ihm inwohnenden Kräfte, oder auf einem passiven Afficirtwerden von außen her beruht.

---

1) So lösete den angeführten Einwurf schon Augustin de trinit. VI. 7. Deus — multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur: sed eadem magnitudo ejus est, quae sapientia; non enim mole magnus est, sed virtute: et eadem bonitas, quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas, quae illa omnia: et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse. S. Strauß Glaubensl. 1. S. 538.

Die hier gemachten Bemerkungen sollen die Frage über die Realität der göttlichen Eigenschaften und ihr Verhältniß zu dem göttlichen Wesen nicht erschöpfen, — wir werden später auf sie zurückkommen — sondern nur vorläufig die Einwürfe abweisen, welche gegen die wissenschaftliche Möglichkeit einer Lehre von den Attributen Gottes sind erhoben worden: denn unsere Ansicht geht entschieden dahin, daß nicht nur eine wissenschaftliche Theorie von den göttlichen Eigenschaften möglich ist, sondern daß sogar das Interesse der Wissenschaft mächtig darauf hin drängt.

Es wird wohl Niemand in Abrede stellen, daß die Idee Gottes die Grundlage aller und jeder Religion sey. Aus ihr quillt der gesammte Inhalt der Religion hervor: denn es kann ja keine religiöse Wahrheit geben, welche nicht ursprünglich in ihr wurzelte; aus ihr geht zugleich der ganze Geist hervor, welcher eine Religion durchweht, die Kraft, welche sie auf den Menschen ausübt, die Wirkungen, welche sie hervorbringt. Es soll hiemit keineswegs der Meinung derjenigen das Wort geredet werden, welche die Religion einzig auf das Denken und Erkennen beziehen, und in derselben nichts anders sehen als einen Complex gewisser Vorstellungen, Lehren und Grundsätze. Eine solche Ansicht von der Religion konnte nur damals Beifall finden, als man über ihr eigentliches Wesen noch ganz im Unklaren war, und auch die Erscheinungen des innern Lebens des Menschen noch nicht tiefer erforscht hatte. Indessen spricht sich doch schon in der früherhin gewöhnlichen Definition von Religion, als der Art und Weise Gott zu erkennen und zu verehren, das Bewußtseyn aus, daß in ihr neben dem theoretischen Elemente auch ein praktisches liege, das mit jenem in einem unauflöslichen Zusammenhange steht. Es ist ein großer Fortschritt der neuern Religions-Philosophie, daß man anerkannt hat, die Religion wurzele nicht isolirt in dieser oder jener Region des geistigen Lebens, sondern erstrecke sich über das ganze Gebiet des innern Seyns, sie sey zugleich Sache des Denkens, des Gefühls und des Wollens. Darauf hätte schon früher der Gedanke führen sollen, daß ja das geistige Seyn des Menschen nur Eins ist, und daß das was man die

Grund-Vermögen des Geistes nannte, im Grunde nichts anders ist, als die verschiedenen Richtungen, in welchen sich der Geist offenbart, und welche deßhalb, weil sie von demselben einen, untheilbaren Princip ausgehen, auch unter sich in inniger Verknüpfung und unaufhörlicher Wechselwirkung stehen. Es ist in dieser Hinsicht mit der Religion wie mit der Tugend, welche ebenfalls nicht allein die eine oder die andere Kraft oder Thätigkeit des Menschen, sondern den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, um ihn nach ihren Gesetzen zu reinigen, zu heiligen und zu verklären. Jede Definition von Religion, welche sie nicht in dieser ihrer nothwendigen Beziehung auf den ganzen Menschen auffaßt, ist einseitig und daher unvollständig. Allein was ist es nun, das dem Denken und Glauben, dem Wollen und Thun, sowie auch dem Gefühle des Menschen den Charakter des Religiösen ertheilt? Es ist zuverläßig nichts anders als das Bestimmtseyn durch die Idee Gottes. Gehen wir von diesem Gesichtspunkte aus, so erkennen wir in der Religion diejenige Form des menschlichen Seyns, welche durch die in das Bewußtseyn aufgenommene Gottes-Idee bestimmt ist, und finden gerade hierin die einfachste Definition von Religion. Hieraus folgt nun aber, daß in der Religion Alles auf die Art und Weise ankommt, wie die Gottes-Idee aufgefaßt, begriffen und bestimmt wird. Faßt der Mensch diese Idee in trüber Verworrenheit auf, so wird sein ganzes religiöses Leben unklar seyn; eine sinnliche Vorstellung von Gott gibt dem ganzen frommen Seyn des Menschen eine gewisse sinnliche Richtung. Ein moralischer Cultus, eine Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, setzt nothwendig voraus, daß Gott als Geist und unter sittlichen Prädicaten gedacht werde. Alle Charaktere des Heidenthums erklären sich daraus, daß in ihm das Gottesbewußtseyn seinen Gegenstand in der Welt suchte und daher in Natur-Vergötterung überging, so wie die einzelnen Formen des Heidenthums wiederum abhängen von den individuellen Gestaltungen und Ausprägungen des heidnischen Gottesbegriffs, vorzüglich von dem Grade, in welchem Gott in das Reich der endlichen Dinge herabgezogen und damit identificirt wurde. So ist der eigentliche Schlüssel zur

Erklärung aller Eigenthümlichkeiten des Judenthums der ihm zum Grunde liegende erhabene Gottes-Begriff, so wie alle Fortschritte dieses Volkes in religiöser Hinsicht von der weitern Ausbildung dieses Begriffes abhingen. Sollte es in dem Christenthum sich anders verhalten? Man hat vielfach versucht, dasjenige zu bestimmen, was eigentlich das Unterscheidende in dem Christenthum ausmacht, und hat dabey hingewiesen entweder auf die so tief in dem Evangelium begründete Idee von dem göttlichen Reiche, oder auf die in dem Christenthum so eigenthümlich hervortretende Lehre von der Versöhnung, oder auf das von Christo so dringend eingeschärfte Gebot der Liebe. Allein alles dieses weiset auf eine tiefere Grundlage zurück, in welcher es wurzelt. Ein göttliches Reich kann ja ohne Gott nicht gedacht werden; die ganze Lehre von der Versöhnung hängt offenbar zusammen mit der Art und Weise, wie Gott in dem Christenthume gedacht wird; eben so ist das Gebot der Liebe ohne Basis, wenn es nicht auf der Idee Gottes ruht, so wie auch Gott allein höchstes Object und Ziel dieser Liebe ist. Auch das Christenthum ruht also auf seiner eigenthümlichen Gottes-Idee; aus ihr entfalten sich alle seine unterscheidenden Lehren, sein gesammter Inhalt; aus ihr ergießt sich der es belebende so heitere und doch wieder so ernste Geist; aus ihr entspringt die wunderbare Kraft, die es zu jeder Zeit auf die ausgeübt hat, welche es gläubig in ihr Bewußtseyn aufnahmen. Die wesentlich moralische Tendenz, durch welche es sich auszeichnet, gründet sich auf die moralische Bestimmtheit seiner Gottes-Idee, so wie sein Bestreben, den Menschen über alles Sinnliche zu erheben und geistig umzuwandeln und zu verklären, und der von ihm angeordnete geistige Cultus nur darin ihre Erklärung finden wird, daß Gott in ihm als vollkommen reiner Geist dargestellt wird.

Ist dem nun aber also, daß die Gottes-Idee nicht allein die Grundlage aller Religion ist, sondern daß aus der verschiedenen Bestimmtheit derselben alle Eigenthümlichkeiten entspringen, durch welche die verschiedenen Religionen sich von einander unterscheiden, so werden wir daraus schließen, daß die Wissenschaft der Religion überall die Entfaltung und Be-

stimmung der Gottes=Idee zur wesentlichsten Aufgabe hat. Sie darf sich schlechterdings nicht darauf beschränken, irgend einen abstracten, leeren Begriff von Gott voranzustellen, der der Reflexion keinen Stoff und dem Geiste keine Befriedigung darböte; sondern sie muß von einer Gottes=Idee ausgehen, welche in sich schon von unendlichem Gehalte ist, und durch Entwicklung des ewigen Wirkens Gottes und Darlegung der verschiedenen Richtungen, in welchen dasselbe sich äußert und Gott sich selbst offenbart, dieser Idee genauere Bestimmtheit zu geben suchen, wodurch sie erst in den Stand gesetzt wird, die großen Probleme zu lösen, welche uns bey einer aufmerksamen Betrachtung der Welt und des Lebens entgegentreten. Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften gehört demnach nothwendig zum Inhalte der Religions=Wissenschaft, und nimmt in derselben eine wichtige Stellung ein [1]).

Wenn die Religions=Philosophie sich der Aufgabe nicht entziehen kann, die Gottes=Idee auf ächt wissenschaftliche Weise zu entfalten und daher auch die Prädicate zu bestimmen, unter welchen Gott gedacht werden muß, so kann es die christliche Glaubenslehre noch weniger [2]). Denn in dem N. T. herrscht

---

1) Schulze, Encyclopädie der philos. Wissensch. 3te Aufl. S. 75: Alle Untersuchungen über das Wesen und die Manchfaltigkeit der Dinge in der Natur dienen in der Metaphysik nur zur Vorbereitung auf eine zuverlässige Antwort auf die Frage: Welche Eigenschaften sind dem obersten Grunde jener Dinge beizulegen, und wie ist das Verhältniß zu denken, worin er zu der Welt steht? Denn diese Antwort ist die Endabsicht der Metaphysik.

2) Bretschneider, Handb. der Dogm. (4te Aufl.) 1r Bd. S. 484. Wenn Hase sagt, die Religiosität fordere in ihrem Wesen eine wissenschaftliche Eintheilung der göttlichen Attribute nicht, sondern sie habe Gott in der Idee als Einheit; die wissenschaftliche Eintheilung könne höchstens dienen, unächte Bestandtheile (in der Theorie) zu entfernen; so ist zu bemerken, daß nach der Erfahrung ein allgemeiner Begriff von Gott nicht hinlänglich ist, um die falschen Anwendungen zu verhüten, welche im Leben von Gottes Gnade, Güte, Gerechtigkeit und andern Eigenschaften gemacht werden. Diese werden nur dadurch beseitigt, daß man die göttlichen Eigenschaften in ihrem wissenschaftlichen Zusammenhange betrachtet, und dadurch die

ja durchweg ein sehr bestimmter concreter Begriff von Gott, und es werden eine Menge von Attributen angeführt, durch welche dieser Begriff eine noch genauere Bestimmung erhalten soll. Allerdings darf die christliche Glaubenslehre nicht geradezu von denjenigen Attributen ausgehen, welche in dem N. T. genannt werden. Denn daß in denselben viel Unvollkommnes, Anthropomorphisches liege, was der wahren christlichen Gottes-Idee nicht entspricht, kann unmöglich in Abrede gestellt werden. Allein das kann ja auch Niemand der christlichen Dogmatik zumuthen, die einzelnen Aussprüche des N. T. über die göttlichen Eigenschaften ohne weiters zur Basis ihrer Bestimmungen über dieselben zu nehmen. Es ist beklagenswürdig genug, daß man den ächt protestantischen und nie aufzugebenden

---

Verirrungen des Gefühls berichtigt. Denn da die Eigenschaften Gottes Theilvorstellungen einer allgemeinen Idee, der absoluten Vollkommenheit, sind, diese Theile aber nur dann richtig entwickelt werden können, wenn sie nicht isolirt, sondern in ihrer gegenseitigen Zusammenstimmung in der Idee gefaßt werden; so ist die wissenschaftliche Zusammenstellung der göttlichen Eigenschaften für das Praktische eben so nöthig als nützlich, und der Mangel eines solchen wissenschaftlichen Zusammenhangs dürfte nur zu Irrthum und Schwärmerey hinleiten.

Marheineke, Die Grundlehren der christlichen Dogm. 2te Aufl. §. 182. Der Ausdruck Eigenschaft ist allerdings ein uneigentlicher, und sofern er nur an die Qualität der Materie und der Erscheinung erinnert, der Idee unangemessen. Gott als Geist, ist nichts Materielles oder Erscheinendes. Bestimmter also nennt man sie Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, welcher Ausdruck schon mitenthält, daß sie als solche zugleich Bestimmungen unsers Denkens Gottes sind, diese ihr Princip nicht an dem Denken des Menschen, sondern am Wesen und Seyn Gottes selber haben, es also auch in der Lehre von den Eigenschaften nicht bei endlichen Begriffsbestimmungen bleiben soll, sondern zur Erkenntniß dessen kommt, wie das göttliche Wesen in der Idee an sich sich selbst bestimmt, oder in der unendlichen Bestimmtheit seiner selbst aus der Unbestimmtheit des Gedankens und Namens herausgeht. Nicht also auch in die Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften sich einlassen, heißt, es in Ansehung Gottes und seiner Eigenschaften bei dem unbestimmten, ja ganz leeren Gedanken und Meinen bewenden lassen.

Grundsatz, daß der christliche Glaube einzig aus der Schrift als der allein wahren und zuverlässigen Erkenntniß-Quelle abzuleiten sey, dahin mißverstand, daß man sich vorstellte, man müsse in der Dogmatik überall von gewissen bestimmten Bibelstellen ausgehen, von welchen die wichtigsten als loci classici bezeichnet werden, und aus ihnen heraus die einzelnen Lehren bestimmen. Das war im Grunde ein geistloses, mechanisches Verfahren, bey welchem man nie auf den tiefen speculativen Gehalt des Christenthums und seinen wahren Geist kommen konnte, und welches außerdem, wegen der nicht zu verkennenden Divergenz mancher in dem N. T. ausgesprochenen Ansichten, und der Schwierigkeit der Interpretation vieler wichtigen Stellen, der Gefahr aussetzte, in der Bestimmung der christlichen Lehren mit Willkühr zu verfahren. Ausgezeichnete Theologen haben darum in neuern Zeiten mit Ernst darauf gedrungen, daß es sich in der christlichen Glaubenslehre, gleichwie in der Moral, vor allen Dingen darum handle, daß man über die Principien, die wesentlichsten Ideen und Lehren zu einer klaren, richtigen, lebendigen Anschauung gelange, und daß aus diesen heraus sodann die einzelnen Dogmen nach den Gesetzen eines strengen wissenschaftlichen Denkens, auf eine wahrhaft organische Weise entwickelt werden müssen, so jedoch, daß hiebey überall auf die entsprechenden Stellen der Schrift hingewiesen, und diese in ihrem wahren Sinne erkannt und in das Ganze aufgenommen und verwoben werden [1]. Das ist nun auch die Methode, nach welcher die Dogmatik die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu behandeln hat. Das Ausgehen von den darauf bezüglichen neutestamentlichen Stellen hat die Theologen vielfach irre geführt, sie zu falschen Vorstellungen und zu unnützen Subtilitäten verleitet. Das Erste, was Noth thut, besteht darin, daß die christliche Gottes-Idee so rein und klar als möglich aus der Gesammtheit der Belehrungen Christi und der Apostel erfaßt werde; im Lichte dieser Idee muß sodann das, was das N. T. über das unendliche Wirken Gottes und

---

1) S. Twesten, Vorlesungen über die Dogm. der evang. luth. Kirche, 1r Thl. S. 67 ff. 258. 59.

die mit diesem göttlichen Wirken innig zusammenhängenden Eigenschaften Gottes lehrt, betrachtet, verstanden und erfaßt werden. Bey diesem Verfahren werden gewiß manche der in dem N. T. genannten Eigenschaften Gottes als wahr erkannt und in ihrer tiefern Bedeutung begriffen werden; man wird oft mit Überraschung inne werden, daß selbst in anthropomorphischen Bezeichnungen Gottes ein tiefer speculativer Gehalt verborgen liegt, welchen die Wissenschaft zu erfassen und mit den von ihr gewonnenen Resultaten in harmonische Verbindung zu bringen hat.

Indessen hängt die ganze Lehre von den Eigenschaften Gottes noch von der Beantwortung einer Frage ab, welche sogar für die ganze Theologie entscheidend ist: Ob und in wiefern Gott ein für den menschlichen Geist erkennbares Object sey? Ist es wahr, was so oft ist behauptet worden, daß man im Grunde nur wisse, daß Gott sey, aber nicht, wie er sey, ja daß sogar von seiner Existenz kein eigentliches Wissen Statt finde, indem die Speculation zwar zur Idee Gottes, aber nicht zur Gewißheit seiner Realität führen könne, welche sich einzig und allein einem, allen nähern wissenschaftlichen Bestimmungen sich entziehenden Glauben offenbare, so folgt daraus, daß die ganze Lehre von den Eigenschaften Gottes auf keiner festen Basis ruht, und daß es sich daher im Grunde auch nicht der Mühe verlohnt zu versuchen, derselben eine wissenschaftliche Haltung und Ausbildung zu geben. Wir können daher, bevor wir uns in weitere Untersuchungen über die göttlichen Eigenschaften einlassen, nicht umgehen, die Frage über die Erkennbarkeit Gottes in aufmerksame Erwägung zu ziehen.

Erkennbarkeit Gottes.

[1]) Das N. T. hält sich bey der Beantwortung der Frage über die Erkennbarkeit Gottes auf einem gewissen Mittelweg,

1) S. Strauß, christl. Glaubensl. 1. S. 525 f.

indem es auf der einen Seite Gott als erkennbar darstellt, auf der andern hingegen die völlige Begreiflichkeit Gottes auf das entschiedenste läugnet. Niemand hat Gott je gesehen, sagt Johannes (1, 18.), während Paulus erklärt, daß Gott in einem Lichte wohne, da Niemand zukommen könne (1 Tim. 6, 16.); weßhalb uns auch seine Gerichte unbegreiflich und seine Wege unerforschlich seyen (Röm. 11, 33 f.). Damit soll aber keineswegs gesagt werden, daß Gott dem Menschen, so lange das Licht der Offenbarung ihm nicht leuchtet, ein absolut unbekannter Gott sey: denn auch den Heiden wird ja das Vermögen zugeschrieben, Gott aus seinen Werken zu erkennen (Röm. 1,19.); deßwegen, bemerkt Paulus, weil die Heiden von diesem Vermögen keinen Gebrauch gemacht, seyen sie zuerst in alle Gräuel der Abgötterey und durch eine weitere Folge in die entsetzlichsten sittlichen Verirrungen versunken (Röm. 1, 21 ff.). Durch Christum, wird gelehrt, sey den Menschen ein neues Licht aufgegangen; Gott habe sich nach manchfaltigen frühern Offenbarungen, zuletzt geoffenbart durch seinen Sohn (Ebr. 1, 1 f.), welcher, wegen seiner innigen Verbindung mit Gott, allein von Gott eine vollkommene Erkenntniß gehabt habe (Joh. 1, 18.). Jesus selbst erklärt, daß Niemand den Vater kenne als der Sohn (Matth. 11, 27.), und stellt sich in seiner eigenen Persönlichkeit als eine Offenbarung Gottes dar (Joh. 14, 9.). Paulus lehrt, daß der Mensch durch Christum eine Erkenntniß Gottes erlange, zu welcher er vermittelst seines natürlichen Vermögens sich nicht habe erheben können, und welche durch den die Christen belebenden Geist Gottes, welcher in die Geheimnisse des göttlichen Wesens eindringe, noch erhöht werde (1 Cor. 2, 10.). Wie hoch indessen das N. T. die von Christo uns gegebenen Aufschlüsse über Gott und die göttlichen Dinge auch anschlägt, so erkennt es dennoch an, daß auch sie, wegen unsers gegenwärtigen absoluten Unvermögens Gott ganz zu begreifen, nur unvollkommen seyen; daher lehrt es, daß in diesem Daseyn unser Wissen nur Stückwerk sey (1 Cor. 13, 9.), daß wir hienieden noch im Glauben wandeln und einem vollkommnern Schauen erst in einem zukünftigen Leben entgegensehen (1 Cor. 13, 10 ff. 1 Joh. 3, 2.).

[1]) Diesen Entscheidungen des N. T. blieben die Lehrer der Kirche im Ganzen getreu; die gewöhnliche Ansicht war immer die, daß wir allerdings, besonders durch die von Christo uns gewordenen Aufschlüsse über Gott, eine Erkenntniß von Gott haben, die wahr sey, nur nicht eine solche, welche ein völliges Begreifen Gottes in sich schlösse und in jeder Hinsicht adäquat wäre. Die Stimme einiger Arianer, welche von ihren Gegnern gedrängt zu behaupten wagten, daß der Mensch Gott vollkommen erkennen und begreifen könne, verhallten in den übereinstimmenden Erklärungen der Lehrer der Kirche über die Natur unserer Gottes-Erkenntniß, gleichwie die Äußerungen einiger Mystiker, daß der Mensch durch eigene Vergottung in den Stand gesetzt werde, in die innersten Tiefen der Gottheit einzudringen. Auch die Reformatoren traten in dieser Hinsicht der allgemeinen Ansicht bey, welche auch in der protestantischen Kirche die herrschende blieb [2]).

Allein auch das unvollkommne Wissen von Gott, auf welches sich die Theologen beschränkten, und in dessen Besitz sie um so sicherer zu seyn glaubten, da es ihnen auch von der Philosophie verbürgt worden war, sollte ihnen in neuerer Zeit bestritten werden. Kant suchte durch seine zermalmende Dialektik darzuthun, daß im Grunde gar kein Wissen von Gott

---

1) S. Strauß, Glaubensl. 1. S. 526 ff.

2) Luther, (Werke. Walch. Ausg. 1. S. 737): Gott ist in seiner substantia und Wesen ganz unerkenntlich und unbegreiflich. — — Was er in seiner Natur ist, können wir nicht erörtern; das aber können wir wohl erörtern, was Gott nicht ist.

Calvin sagt in seinen Institt. I. 5. 9. Intelligimus hanc esse rectissimam Dei quaerendi viam et aptissimum ordinem, non ut audaci curiositate penetrare tentemus ad excutiendam ejus essentiam, quae adoranda potius est, quam scrupulosius disquirenda, sed ut illum in suis operibus contemplemur, quibus se propinquum nobis familiaremque reddit, ac quodammodo communicat.

Chemnitii Loci theol. S. I. c. 3. p. 24. Nos in investiganda definitione Dei non scrutamur illa arcana essentiae et voluntatis Dei, quae nobis ignota esse voluit, sed ex patefactione ipsius Dei colligimus brevem summam, quantum nobis in verbo suo de sua essentia et voluntate revelavit.

und göttlichen Dingen möglich sey, indem die theoretische Vernunft nur zur Idee eines höchsten Wesens führe, aber sobald sie die Wirklichkeit desselben erweisen wolle, sich in unauflösliche Antinomieen verwickle. Nur die praktische Vernunft führe zu Gott, aber nicht durch Gründe, sondern durch Postulate; Gott sey nur Gegenstand des Glaubens; auf eine speculative Erkenntniß, auf ein eigentliches Wissen von ihm müsse schlechterdings Verzicht geleistet werden [1]. — Kant zur Seite trat Jacobi — obgleich in anderer Hinsicht scharfer Gegner des Königsberger Philosophen — mit der befremdenden Behauptung, daß die Speculation, um consequent zu bleiben, schlechterdings nur zum Pantheismus oder Atheismus führen könne. Es wäre geschehen um die Religion, wenn nicht Gott und das Göttliche sich dem Menschen im Gefühl offenbarte. Gleichwie der Mensch ein Erkenntnißvermögen für das Endliche, Weltliche, Sinnliche habe, so habe er in seiner Vernunft ein eigenes Erkenntnißvermögen für das Übersinnliche, Göttliche. Ein eigener Trieb, der Trieb der Freiheit, erhebe ihn über das Sinnliche, und in unnennbaren Gefühlen gehe ihm die geheimnißvolle Anschauung des Göttlichen auf. Eben deßhalb sey alle Religion nur Sache des Glaubens; eine eigentliche Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen könne es nicht geben [2]. — Noch weiter als Beide ging Fichte, welcher von seinem Standpunkte des absoluten Idealismus aus mit strenger Consequenz die Persönlichkeit Gottes und mit derselben auch alle eigentliche Gotteserkenntniß auf das entschiedenste längnete [3].

---

1) Kant, Kritik der reinen Vernunft (3te Aufl.) S. 659 ff. Kritik d. prakt. Vernunft (6te Aufl.) S. 181 ff. Kritik d. Urtheilskr. S. 436. Schon vor Kant erklärte Robinet de la Nature. Amsterd. 1763., daß das göttliche Wesen dem Menschen unbegreiflich sey, indem der Mensch von den göttlichen Vollkommenheiten sich keine andere Begriffe machen könne, als die er sich von den Kräften der endlichen Wesen abstrahirt habe. S. T. 2. p. 21 u. ff.

2) Jacobi, von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Werke. 3r Bd. Dess. Einl. zu seinen sämmtlichen philos. Schriften. W. 2r Thl.

3) Fichte, philos. Journal 1797. 1. Heft. Verantwortungsschr. gegen

Diesen Ansichten trat schon Schelling mit der Behauptung entgegen, daß es allerdings ein Wissen von Gott gebe, eine intellectuelle Anschauung Gottes, ein unmittelbares Gottes=Bewußtseyn, welches aber nicht eigentlich Bewußtseyn des Menschen von Gott, sondern vielmehr Bewußtseyn des auf die letzte Höhe seiner Entfaltung gekommenen Absoluten von sich selbst sey [1]. Auf ähnliche Weise äußerte sich Hegel. Öfters bemerkt er in seiner Religionsphilosophie mit großer Mißbilligung, daß die neuern Theologen mehr von Religion handeln als von Gott; es werde nur gefordert, der Mensch solle Religion haben, dieß sey die Hauptsache, und es werde sogar als gleichgültig gesetzt, ob man von Gott etwas wisse oder nicht; man halte dafür, es sey dieß etwas ganz Subjektives, man wisse eigentlich nicht was Gott sey. Dagegen behauptet Hegel, daß der Mensch allerdings wisse, nicht allein daß Gott sey, sondern auch wie er sey, daß er sich zu einer realen und vollkommen adäquaten Erkenntniß Gottes erheben könne. „Gott, sagt er unter andern, ist offenbar zu seyn oder für den Geist, und das sich Offenbaren ist Erzeugen des Geistes zugleich. Daraus geht hervor, daß Gott gewußt, erkannt

---

die Anklage des Atheismus S. 50.: „Ich rede von unserm eigenen begreiflichen Bewußtseyn, zeige, daß der Begriff desselben nothwendig Schranken bei sich führt, und sonach dieser Begriff des Bewußtseyns nicht für Gott gelten kann. Nur in dieser Rücksicht, nur in Rücksicht der Schranken und der dadurch bedingten Begreiflichkeit habe ich das Bewußtseyn Gottes geläugnet. Der Materie nach, — daß ich mich bemühe das Unbegreifliche auszudrücken so gut ich kann, — der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewußtseyn, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Streben und Thätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen, und zu beschreiben, wie es von sich selbst und Andern wisse, ist schlechterdings unmöglich. S. Joh. Gottl. Fichte's Leben und litter. Briefwechsel von seinem Sohne Fichte. 1r. Theil. S. 346.

1) S. Schelling Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verb. Fichteschen Lehre. Tüb. 1806. Über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, in dessen Schrift von der Weltseele. 3te Aufl. Hamb. 1809. Zeitschr. für specul. Physik. 2r Band. 2s Heft.

werden kann. Denn Gott ist dieß sich zu offenbaren, offenbar zu seyn. Diejenigen welche sagen, daß Gott nicht offenbar sey, daß man von Gott nichts wissen könne, sprechen ohnehin nicht aus der christlichen Religion heraus; diese Religion heißt selbst die geoffenbarte [1])." — Man ersieht deutlich aus dieser Stelle, daß die Behauptung von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer nicht nur realen, sondern vollkommen adäquaten Erkenntniß von Gott eine Consequenz war, welche unmittelbar aus dem ganzen Systeme Hegels entsprang. Denn wenn die Welt nichts anders ist als Gott in seinem Fürsichseyn, in seiner Selbst-Entäußerung, aus welcher er allmählig zu sich selbst zurückkehrt, der ewige Proceß, durch welchen Gott seine eigene Evolution vollzieht, wenn mithin der menschliche Geist als das Moment betrachtet werden muß, in welchem Gott aus dem Reiche der bewußtlosen Endlichkeit heraustretend zum Selbstbewußtseyn gelangt und sich als Geist darstellt, so folgt dar-

---

1) S. Hegel, Relig.-Philos. (1e Ausg.) 1. S. 59. Ebendas. (2e Ausg.) 1. S. 37.: Es macht unserm Zeitalter keinen Kummer mehr, von Gott Nichts zu erkennen, vielmehr gilt es für die höchste Einsicht, daß diese Erkenntniß sogar nicht möglich sey. Was die christliche Religion für das höchste, absolute Gebot erklärt: Ihr sollt Gott erkennen, das gilt als eine Thorheit. Christus sagt: Ihr sollt vollkommen seyn, wie mein Vater im Himmel vollkommen ist: diese hohe Forderung ist der Weisheit unserer Zeit ein leerer Klang. Sie hat aus Gott ein unendliches Gespenst gemacht, das fern von uns ist, und eben so die menschliche Erkenntniß, zu einem eiteln Gespenste der Endlichkeit, oder zu einem Spiegel, in den nur Schemen, nur die Erscheinungen fallen. Wie sollen wir daher noch das Gebot achten, und seinen Sinn fassen, wenn es heißt: Ihr sollt vollkommen seyn ꝛc., da wir vom Vollkommnen nichts erkennen, unser Wissen und Wollen nur durchaus an die Erscheinung angewiesen ist, und die Wahrheit schlechterdings nur ein Jenseits seyn und bleiben soll. Und was, müssen wir weiter fragen, was wäre denn sonst der Mühe werth zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist? Diesen Standpunkt muß man, dem Inhalte nach, für die letzte Stufe der Erniedrigung des Menschen achten, bei welcher er freilich um so hochmüthiger zugleich ist, als er sich diese Erniedrigung als das Höchste, und als seine wahre Bestimmung erwiesen zu haben glaubt. Vergl. ebendas. S. 46.

aus, daß das Gottesbewußtseyn im Geiste eigentlich, wie auch Schelling es verstand, ein Bewußtseyn Gottes von sich selbst, und darum eben ein reales, vollkommnes Wissen von Gott ist [1]). Gerade aber wegen des engen unauflöslichen Zusammenhangs, in welchem die Behauptung Hegels von einem realen und adäquaten Wissen Gottes mit seiner Lehre von dem ewigen Processe Gottes steht, werden sich Wenige durch ihn in Absicht auf die Möglichkeit, zu einer wahren Erkenntniß Gottes zu gelangen, beruhigt fühlen, weil diese Beruhigung nichts Geringeres erfordert als das Aufgeben der wahren Persönlichkeit Gottes, und hiemit der Grundlehre des ganzen Christenthums.

Eine absolute Unerkennbarkeit Gottes zu behaupten wäre absurd, indem ja das Factum der Religion auf eine unwidersprechliche Weise darthut, daß das höchste Wesen dem menschlichen Geiste nicht absolut unerreichbar ist. Es muß sogar dem Menschen sehr nahe liegen, sich in seinem Denken zu Gott zu erheben: wie könnten wir uns sonst die merkwürdige Erscheinung erklären, auf welche schon Philosophen des Alterthums hinweisen [2]), und welche durch die in neuern Zeiten so

---

1) Hegel, Religions-Philos. (Anhang, Beweise für das Daseyn Gottes) 2te Aufl. 2. S. 398.: Nicht die sogenannte menschliche Vernunft und ihre Schranke ist es, welche Gott erkennt, sondern der Geist Gottes im Menschen: Es ist Gottes Selbstbewußtseyn, welches sich in dem Wissen des Menschen weiß. Ebend. S. 496.: Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, — d. i. der Mensch weiß nur von Gott, in sofern Gott im Menschen von sich selbst weiß, dieß Wissen ist Selbstbewußtseyn Gottes, aber eben so ein Wissen desselben vom Menschen, und dieß Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst.

2) Arist. de coelo I, 3. πάντες ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν. Cic. de Nat. Deor. I, 16. Solus Epicurus vidit, primum esse Deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat, sine doctrina, anticipationem quandam Deorum, quam appellat πρόληψιν Epicurus, i. e. anteceptam

ungeheuer vorangeschrittene Kunde der Erde immer bestätigt worden ist, daß die Religion so weit verbreitet ist als das menschliche Geschlecht, und daß auch die wildesten Völkerschaften nicht aller religiösen Begriffe entblößt sind. Eine gewisse Gottes-Erkenntniß ist also ein Erbtheil aller Menschen. Allein nun frägt es sich: Welcher Art ist denn nun diese Gottes-Erkenntniß? Ist es eine solche, welche immer und nothwendig nur Ahnung, Gefühl, subjectiver Glaube ist, und durch keine Anstrengung des Geistes zu einem wahren und objectiven Wissen erhoben werden kann? Ist es wahr, daß wir bey aller Sicherheit der Realität Gottes dennoch in Gott ein absolut transcendentes Object haben, das wir uns bloß unter gewissen Symbolen vorstellen, dessen wahres Wesen und dessen Eigenschaften aber wir schlechterdings nicht näher erforschen können?

Es wäre wirklich niederschlagend, wenn wir nur um das Endliche zu wissen vermöchten, aber hinsichtlich des Unendlichen, in welchem wir doch selbst die tiefsten Wurzeln unsers Daseyns haben, immer im Dunkeln bleiben müßten, es nie weiter als zu einer fernen Ahnung bringen könnten. Jedoch untersuchen wir die Sache genauer, in so weit es innerhalb der engen Grenzen dieser Abhandlung geschehen kann. Die ganze Frage wird ihre sicherste Lösung in einer Betrachtung der Art und Weise finden, auf welche der Mensch zu seiner Erkenntniß Gottes gelangt. Allein um uns zu dieser Betrachtung den Weg zu bahnen, haben wir zuvörderst zu erwägen, was in dem den verschiedenen Religionen zum Grunde liegenden Gottesbegriff das Wesentliche ist.

Das ist nun zuverlässig nichts anders als die Vorstellung von einer Macht, von welcher die Erscheinungen und Veränderungen in der Welt und in dem menschlichen Leben als von ihrem letzten Grunde abhängen. Diese Vorstellung liegt in der That, klarer oder unklarer, dem Gottesbegriff aller Völker zum Grunde. Was ist dem Wilden der Fetisch, dem er seine arm-

---

animo rei quandam informationem, sine qua non intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Vergl. de Legg. I, 8. Tusc. quaest. I, 13. Senec. Epist. 117.

seligen Gaben darbringt? Es ist die Macht, von welcher er eine glückliche Jagd erwartet, oder von welcher seiner Meinung nach die Krankheit kam, um deren Entfernung er fleht. Daß er von dieser Macht nur wenige Erscheinungen und Verhängnisse ableitet, liegt darin, daß er in seinem noch dumpfen, träumenden Bewußtseyn nach dem letzten Grunde nur diejenigen Begebenheiten und Erfolge frägt, welche sein Interesse vorzüglich in Anspruch nehmen. Liegt aber nicht gerade dieselbe Vorstellung in dem Gottes-Begriffe aller gebildeten Nationen? Von Ormuzd und Ahriman leitete der Perser alles physische und geistige Gut und Übel ab; der Indianer erblickt in seiner Trimurti und dem ganzen unzählbaren Heere der aus ihr emanirten untergeordneten Gottheiten die letzten Gründe der Welt und aller in ihr vorkommenden Veränderungen; gleichwie der Grieche Alles auf seine Gottheiten, oder noch höher hinauf auf die auch diese beherrschende Nothwendigkeit zurückführte, und der Israelite seinen Jehovah als den allmächtigen Schöpfer und Regierer Himmels und der Erde verehrte. Es thut wohl nicht Noth, daß wir zu erweisen suchen, daß diese Vorstellung von einer die letzten Gründe der Dinge und ihrer Erscheinungen und Veränderungen in sich schließenden Macht, im Grunde nichts anders ist, als die Idee des Absoluten, welche, je nach der Stufe, auf welcher die verschiedenen Religionen sich befinden, bald in dunkler Verhüllung, bald in höherer Klarheit hervortritt, und, wie wir nach dem Gesagten mit vollem Rechte behaupten können, den eigentlichen Kern aller religiösen Begriffe ausmacht.

In dieser Idee des Absoluten haben wir nun einen Gedanken von unendlicher Bedeutung. Allerdings ist diese Idee noch nicht der vollendete Ausdruck der Gottheit: denn es bleibt bey derselben noch unbestimmt, ob Gott eine bloße blinde Urkraft, eine das Gesetz ihrer Entwicklung in sich tragende leblose Ursubstanz, die nach unendlicher Entfaltung ihrer selbst strebende bewußtlose absolute Identität, oder ob er ein lebendiger, seiner selbst bewußter, persönlicher Gott sey. Dennoch ist dieß wahrlich keine leere Idee, sondern im Gegentheil die höchste, inhaltreichste, die gedacht werden kann, eine Idee, deren

ganze Tiefe zu ergründen, deren ganzen Inhalt denkend zu erschöpfen dem Menschen nicht gegeben ist. Sie scheint auf den ersten Blick negativer Natur zu seyn; und ist es auch, allein in der in ihr enthaltenen Negation liegt ein unendlicher positiver Inhalt. Es ist, wenn wir Gott das Absolute nennen, schon etwas ganz anderes, als wenn wir ihn das höchste, oder das vollkommenste Wesen nennen; das sind rein abstracte, und folglich leere Bezeichnungen, welche ihren Inhalt noch erst von anderwärts erhalten müssen, während in der Idee des Absoluten an sich schon ein unermeßlicher Inhalt eingeschlossen liegt. Es ist hiemit sicher, daß Gott dem Menschen kein schlechterdings unzugänglicher Gegenstand ist; schon auf den untersten Stufen der Bildung erhebt sich der Mensch zur Gottheit und ahnet dunkel in ihr das Absolute; und je weiter er in seiner Bildung voranschreitet, desto lichtvoller geht in seinem Denken diese Idee des Absoluten auf, indem sie sich zugleich mit der des Geistes verschmilzt, so daß von nun an der absolute Geist Object seines religiösen Bewußtseyns und seiner frommen Verehrung wird [1].

---

1) Was den Menschen bestimmt, sich das Absolute als Geist zu denken, ist nach Romang, Syst. der natürlichen Religionsl. S. 132., die Gewißheit, welche der Geist von der hösten Realität und Würde seines eigenen Wesens hat. „Es gibt keinen nöthigenden Grund für die Einsicht, daß das Göttliche Leben und Geist sey, als das Interesse, welches der Geist an sich selbst nimmt, und vermöge dessen es ihm nicht möglich ist, das höchste Princip als etwas Geringeres und Schlechteres vorzustellen, denn er selbst zu seyn sich bewußt ist.“ — Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß dieses Interesse des Geistes an seinem eigenen Wesen ein wichtiges Moment bilde bei der Entwicklung der Idee des Absoluten zu der des absoluten Geistes. Allein zuverläßig geht der erste Anstoß zu dieser Entwicklung von der Beobachtung der in der ganzen Schöpfung sich offenbarenden Intelligenz aus. Überall war es die wunderbare Ordnung, Zweckmäßigkeit und Herrlichkeit der Welt, was zuerst den Menschen auf den Gedanken brachte, daß das Absolute Leben und Geist seyn müsse. Das Bewußtseyn der eigenen Geistigkeit, das unmittelbare Interesse an dem geistigen Seyn bekräftigte diesen Gedanken und brachte ihn zu höherer Klarheit.

Allein begründet denn nun diese Idee des Absoluten ein eigentliches Wissen, eine objective Erkenntniß von Gott, oder beruht sie bloß auf subjectivem Glauben, auf ahnungsreichen Gefühlen, die auf keine Weise zu einem objectiven Wissen erhoben werden können? Die Beantwortung dieser Frage erforderte eigentlich eine genaue und umfassende Untersuchung über die Art und Weise, auf welche der Mensch zu der Idee des Absoluten und der Überzeugung von ihrer Realität gelangt. Wir bedauern, diesen an und für sich so unendlich wichtigen Gegenstand hier nicht auf eine erschöpfende Weise behandeln zu können: die unserer Arbeit gesteckten Grenzen nöthigen uns, es bey einigen Andeutungen bewenden zu lassen, die jedoch hoffentlich hinreichen werden, unsere Ansicht von dem Ursprunge und Wesen der religiösen Grund-Idee in ein klares Licht zu setzen.

So viel ist gewiß, daß die Idee des Absoluten keine Abstraction aus der äußerlichen Erfahrung ist. Denn die Erfahrung bietet uns ja nichts dar als Endliches, Bedingtes, Zufälliges, aus welchem durch keine Abstraction das Unendliche, Unbedingte und Nothwendige zu ermitteln ist. Die Erfahrung kann allerdings die Idee des Absoluten hervorrufen, wenn dieselbe schon vorhanden ist; das Endliche weiset ja von selbst auf das Unendliche, das Zufällige auf das Nothwendige hin, worin es seine Erklärung findet; allein die Idee des Absoluten kann aus ihm nimmermehr hervorgehen. Nicht außerhalb des Menschen, im Gebiete der Erfahrung, ist also die Quelle dieser Idee, sie muß im Innern des Menschen seyn. Darin ist man in neuern Zeiten allgemein einverstanden; allein damit ist die Frage von dem Ursprunge dieser Idee noch keineswegs erledigt; denn jetzt frägt es sich weiter: Wo ist in dem Gebiete des geistigen Lebens des Menschen die Urquelle dieser Idee? Welches ist die Kraft, die sie erzeugt, die Richtung der geistigen Thätigkeit, in welcher sie dem Menschen aufgeht [1])?

Es ist bekannt, welches unbedingte Zutrauen man vor Zeiten in die sogenannten Beweise für das Daseyn Gottes setzte.

---

1) S. des Verfassers Etudes philosophiques sur le christianisme. Paris et Strasbourg. 1839. T. I. p. 64 ff.

Die Wolfische Schule, welche ja alle Wahrheit durch die Demonstration erreichen zu können glaubte, sah in ihnen die unumstößlichen Gründe eines sichern Wissens von Gott und göttlichen Dingen. Man schrieb ihnen das doppelte Verdienst zu, die Gottes-Idee zu erzeugen und zugleich die Realität derselben auf eine über allen Zweifel erhabene Weise darzuthun. Aber Kant kam und rüttelte die Philosophen und Theologen gewaltsam auf aus ihrem süßen Traume. Die Gründe, welche er den gangbaren Beweisen für das Daseyn Gottes entgegensetzte, sind durch die auch in neuern Zeiten gemachten Versuche, diese letztern zu rehabilitiren, noch nicht widerlegt. Wir gehen noch weiter als Kant, indem wir behaupten, daß die Schwäche dieser sogenannten Beweise sich noch weniger darin zu erkennen gibt, daß sie die Realität der Gottes-Idee nicht darzuthun vermögen, als darin, daß sie diese Idee selbst nicht geben können, sondern immer schon als eine von anderwärts her gegebene voraussetzen. Welches wäre auch unter den verschiedenen für das Daseyn Gottes geführten Beweisen derjenige, aus welchem die Idee des Absoluten hervorgehen könnte? Wir sprechen von dem ontologischen nicht, weil derselbe, in welcher Form man ihn auch auffassen möge, auf eine Verwechselung des idealen mit dem realen Seyn hinausläuft, und daher nur für Diejenigen Gültigkeit haben kann, welche von vornherein dem Satze von der Identität des Denkens und Seyns axiomatische Wahrheit zuschreiben [1]. Allein abgesehen von

1) In dem Hegelschen Systeme wird der ontologische, oder wie er auch genannt wird, der theologische Beweis als der Grundbeweis für die Existenz Gottes angesehen, was ganz consequent ist, weil dasselbe von der Voraussetzung der Identität des Denkens und Seyns, des Gottesbewußtseyns im Menschen und des Bewußtseyns Gottes von sich selbst ausgeht. (S. Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes. Marheineke, Grundlehren der christlichen Dogm. 2te Ausg. S. 91.). Indessen haben auch mehrere Theologen und Philosophen neuerer Zeit, die diesem Systeme nicht huldigen, den ontologischen Beweis wieder zu Ehren zu bringen gesucht. So sagt Ammon (Fortbildung des Christenth. 1. S. 54.): Die größten Philosophen und Theologen aller Zeiten sind bei der Begründung der Religion immer von dem Glauben an Gott, als

diesem in dem ontologischen Beweise eingeschlossenen Paralogismus, setzt er offenbar die Gottes-Idee schon als gegeben

---

einer Thatsache des Bewußtseyns, ausgegangen und haben ihr dieselbe vernünftige Nothwendigkeit zugeschrieben, mit der sie das Eine und Unendliche in einen Gedanken zusammenfaßten; sie haben sogar in dem Gedanken des Urersten und Urletzten eine absolute Wahrheit gefunden, da ohne ihn gar keine haltbare Wirklichkeit des Denkens zu begründen ist. Weil Gott nothwendig als nothwendig von uns gedacht wird, so muß er auch nothwendig seyn; der Glaube an ihn hat folglich für den reinen und tiefen Denker eine Gewißheit, die uns keine andere Schlußfolge, und noch viel weniger irgend eine äußere Wahrnehmung gewähren kann. Es ist das bekanntlich das alte, viel besprochene und viel bezweifelte ontologische Argument für Gottes Daseyn, von dem in jedem Falle so viel gewiß ist, daß alle übrigen Beweise dafür in ihm, als der Wurzel unsers religiösen Denkens aufgehen, und daß der gesunde Menschen-Verstand ihrer gar nicht bedarf, weil er sich an das erhabene Wort: Ich bin, der ich bin (2 Mos. 3, 14.), als eine gegebene Idee hält, die sich an und durch sich selbst schon als lebendig und kräftig erweist. Fischer (Idee der Gottheit S. 46.) sagt: Der Begriff des ontologischen Beweises hat sich dahin bestimmt, daß er die Nothwendigkeit und Wahrheit der Idee der Gottheit zu erweisen hat, welche die Wirklichkeit oder Realität in sich schließt. — Wer sich daher davon überzeugt hat, daß die Idee der Gottheit ein nothwendiger und wahrer Gedanke ist, wird sich — wenn er anders seiner Vernunft vertraut, eben damit von der Realität oder Wirklichkeit dieses Gedankens überzeugen. Es ist ein innerer Widerspruch einen Gedanken für wahr und dennoch für unreal halten. — Bei diesen Versuchen dem ontologischen Beweise aufs neue wissenschaftliche Geltung zu vindiciren, scheint aber die logische, ideale Wahrheit eines Gedankens mit den lebendigen Thatsachen des Bewußtseyns verwechselt zu werden. Aus ersterer läßt sich immer mehr auf objective Realität ein sicherer Schluß ziehen. Etwas anders ist es aber, wenn das lebendige Bewußtseyn selbst Zeugniß von der Realität eines Objects ablegt; hier handelt es sich um etwas ganz anders als um die ideale Wahrheit eines Gedankens, nämlich um eine Thatsache, welche die Realität des sie determinirenden, in ihr sich offenbarenden Objectes unmittelbar verbürgt. So sind wir uns der Realität einer äußeren Welt durch unmittelbare Thatsachen des Bewußtseyns gewiß; auf gleiche Weise legt unser Gottes-Bewußtseyn Zeugniß ab von der Realität des sich in ihm offenbarenden absoluten Geistes.

voraus, weil er ja unmittelbar aus ihr auf das reale Seyn Gottes schließt. Gleiche Voraussetzung findet auch bey dem kosmologischen Beweise Statt. Auf dem Caussalitäts-Gesetze beruhend führt derselbe eigentlich nicht zu Gott, sondern zu einer endlosen Reihefolge von Ursachen und Wirkungen. Weit entfernt eine religiöse Überzeugung zu begründen, würde er nur ohne Rast und Ruhe weiter und immer weiter treiben, wenn nicht die Idee des Absoluten schon in uns vorhanden wäre und bey dem Nachdenken über die Contingenz der Welt sogleich aus der Tiefe unsers Bewußtseyns hervorträte, wodurch dem weitern Fragen nach der Ursache der Welt Einhalt gethan wird. — Was den physicotheologischen Beweis betrifft, so ist es schon längst und allgemein anerkannt, daß er, bloß auf die zweckmäßige Anordnung der Welt gehend, ohne den kosmologischen gar keinen Halt hat. Er setzt einen absoluten Grund der Welt als bekannt und angenommen voraus, und beschränkt sich darauf, diesen als einen intelligenten und unendlich weisen darzustellen. Der physicotheologische Beweis ist demnach nichts anderes als ein Complement des kosmologischen, und kann daher zuverlässig die Idee des Absoluten nicht geben, die nicht einmal aus diesem entspringen kann [1]. — Gleiche Bewandniß hat es mit dem moralischen Beweise, wenn man ihn anders als einen Beweis will gelten lassen, da er im Grunde nichts anders ausspricht als ein auf die Thatsachen des moralischen Bewußtseyns sich gründendes Postulat, d. h. einen sehnsüchtigen Wunsch der Unsterblichkeit, Vergeltung und eines allvollkommnen Vergeltens. So viel ist gewiß, daß auch aus der diesem Beweise zum Grunde liegenden Argumentation die Idee des Absoluten nicht entspringen würde, wenn sie nicht schon dem Bewußtseyn inhärirte und sich an die Reflexion über die in diesem Daseyn überall Statt findende Disharmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit anschlösse.

---

1) Jacobi, Werke. 3. S. 327.: Die Natur gibt nur stumme Buchstaben an; die heiligen Vocale, ohne welche ihre Schrift nicht gelesen, das Wort nicht ausgesprochen werden kann, das aus ihrem Chaos eine Welt hervorruft, sind wir Menschen.

Wenn wir auch annehmen wollten (was übrigens von unserer Überzeugung sehr entfernt ist), daß die sogenannten Beweise für die Existenz Gottes wirklich geeignet wären die Realität der Gottes-Idee darzuthun, so müßten wir doch in ihnen, und in jedwedem Räsonnement über Gott und göttliche Dinge in sofern einen großen Mangel finden, als sie die Idee des Absoluten durchaus nicht geben können, sondern immer als schon gegeben voraussetzen und zur Grundlage nehmen [1]. Damit soll nicht

---

1) Claudius, Wandsbecker Bothe. 5r Thl. S. 19.: Der Mensch hat offenbar die Idee (von einem unendlichen Wesen), denn alle Völker sprechen von einem Gott! Und woher hat er sie? — Die ganze Natur mit allem was in ihr ist kann sie ihm nicht geben. Man sagt zwar, der Mensch habe sich aus den tausend endlichen Halmen eine unendliche Garbe zusammengebunden, er steige auf den Begriffen endlicher Dinge, wie auf einer Leiter, zu dem Begriff des Unendlichen hinauf ꝛc. Aber erstlich ist das gewiß, daß sich aus endlichen Halmen kein unendliches Ganze machen läßt, und was die Leiter anlangt, die, wie sie hier steht, ziemlich kurz und unsicher ist, so muß einer vorher schon wissen, wo er hin steigen will, ehe er die Leiter ansetzt. Man zerstückele einmal den Äquator in eine Million Theile, und gebe sie Jemand hin, der nie von einem Cirkel gesehen, oder gehört hat, ob er wohl eine Peripherie daraus zusammenbringen sollte. Und das Gleichniß sinkt gewaltig. — Alle Bilder, die in die Sinne fallen, und so in den Menschen kommen, können ihm jene Idee nicht geben; denn was einer nicht hat, kann er auch nicht geben. — Aber am Ende finden doch die Menschen Gott aus der Natur; die Philosophen beweisen ihn daraus, und andere Leute sehen die Sonne und Himmel und Erde an, und denken: das muß ein großer Herr seyn, der sie gemacht hat. Es muß also die Idee des Unendlichen durch das Endliche doch veranlaßt werden können. Und allerdings kann der endliche, sichtbare Vorhang die Menschen an einen Unsichtbaren, Unendlichen, der hinter ihm steht, erinnern, und gewißlich ist er dazu niedergelassen, und gebe Gott, daß er für keinen Menschen umsonst niedergelassen sey. Aber darum bleibt es ewig wahr, daß die endlichen Dinge diese Idee nicht geben können. — Wie das Bild eines Baums, eines Jägers, und andere Bilder der äußeren Natur ins Wasser fallen, so veranlassen sie darin kein Bewußtseyn; wenn aber dieselben Bilder in das Auge einer Ente, die auf dem Wasser sitzt, oder eines andern Thiers fallen, so veranlassen sie ein Bewußtseyn dieser

gesagt seyn, daß wir jenen Beweisen allen Werth absprechen; wir betrachten sie im Gegentheil als sehr wichtig, indem wir ihnen an der Entwicklung des religiösen Bewußtseyns einen großen Antheil zuschreiben; nur daß wir auf der Behauptung bestehen müssen, daß die den Kern alles religiösen Glaubens bildende Idee des Absoluten nicht aus ihnen, überhaupt nicht auf dem Wege des theoretischen Schließens zu gewinnen ist, sondern aus einer ganz andern Quelle entspringt, welche erst noch nachzusuchen ist.

Es muß von vornherein schon als sehr unwahrscheinlich vorkommen, daß die Idee Gottes ein Ergebniß der Reflexion seyn solle: denn findet sich nicht der religiöse Glaube schon bey solchen Völkern, welche noch auf der allerniedrigsten Stufe der Cultur stehen, und bey welchen der Verstand noch gar nicht in eine reflectirende Thätigkeit eingetreten ist? Wer könnte glauben, daß solche Menschen schon über die Endlichkeit der Welt, oder über die Wunder der Schöpfung, oder über die Disharmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit sollten nachgedacht haben, um auf diesem Wege zur Idee einer höhern Macht, vor welcher sie sich anbetend beugen, sollten gelangt seyn? Und dennoch, wie dürftig, abenteuerlich ihre religiösen Vorstellungen auch seyn mögen, so findet sich doch schon in ihnen, wenn auch nur noch in leiser Ahnung und in dichter Verhüllung, die aufdämmernde Idee des Absoluten. Führt uns das nicht darauf hin, daß in der Tiefe des geistigen Wesens des Menschen eine Quelle seyn müsse, aus welcher die Ahnung Gottes, als des Absoluten, gleichsam auf unwillkührliche, spontane Weise entspringt, also daß sie die Reflexion bey ihrem Erwachen schon vorfindet und sich derselben als eines weiter auszubildenden Stoffes bemächtigt.

Daß nun die Speculation allein nicht zur Erkenntniß Gottes und zu dem religiösen Glauben führen könne, ist seit Kant

---

Bilder. Warum? Das Thier hatte schon die Fähigkeit, und sie wird durch die Bilder nur bewegt und modificirt. Die äußere Natur veranlaßt bey den Thieren die Idee des Unsterblichen, des Unendlichen nicht rc., aber bei dem Menschen thut sie es. Also —.

von Vielen anerkannt und mit schlagenden Gründen erwiesen worden. Allein wenn nun Einige an die Stelle der Speculation das Gefühl setzten, und aus ihm alle religiösen Vorstellungen und Überzeugungen und mithin auch die Idee des Absoluten ableiten zu können glaubten, so können wir auch ihnen unsere Zustimmung nicht schenken. Es kommt hier freilich darauf an, was man unter dem Gefühle versteht [1]). Zu dieser Bemerkung veranlaßt uns die bey nicht wenigen Neuern vorkommende sichtbare Verwechselung des Gefühls mit dem Bewußtseyn. Beide stehen allerdings in dem innigsten Zusammenhang; wo Abwesenheit alles Bewußtseyns ist, da wird sich auch kein Gefühl entfalten können, wie ja schon aus der Erfahrung erhellt, daß bey dem Erlöschen des Bewußtseyns im Menschen sogleich auch ein Erlöschen aller Gefühle eintritt. Dabey ist es aber doch sicher, daß Gefühl und Bewußtseyn nicht einerley sind. Wir verstehen unter letzterm das unmittelbare Innewerden des Seyns, unter jenem das unmittelbare Innewerden der Modificationen des Seyns in Lust und Schmerz. Indifferente Gefühle gibt es nicht; sie sind jederzeit entweder angenehm oder unangenehm, und treten ein in Folge des Wechsels unserer Zustände, je nachdem dieselben unserm wahren Seyn entsprechen, oder ihm zuwider sind. Was deßwegen von dem Bewußtseyn gilt, das gilt darum noch nicht von dem Gefühle, und es ist ein großer Unterschied, zu sagen, das religiöse Leben habe zur Urquelle das Bewußtseyn, oder das Gefühl als solche anzugeben. Nimmt man nun das Wort Gefühl in dem eigentlichen Sinne, so ist es evident, daß es nicht die Quelle seyn kann, aus welcher die religiösen Ideen, und vor Allem die Idee des Absoluten ursprünglich hervortreten. Denn das Gefühl hat ja an und für sich keine reine Unmittelbarkeit; es setzt überall etwas voraus, wodurch es determinirt wird; es ist jederzeit vermittelt. Die Lust und Freude müssen einen Grund haben, gleichwie der Schmerz und die Betrübniß. Verhält sich dieß nun überhaupt so, so wird es sich auch also mit den religiösen Gemüthsstimmungen verhalten. Auch sie sind

---

1) S. des Verfassers Etudes philos. sur le Christian. I. p. 52 fg.

nothwendigerweise immer vermittelt. Wer an keinen Gott glaubte, der würde zuverlässig für Gott nichts empfinden, gleichwie der, welcher an keine zukünftige Vergeltung glaubt, weder die Freude des Frommen, noch die Angst des Bösen bey dem Hinblick auf das andere Leben theilen kann. Es soll damit nicht geläugnet werden, daß die religiösen Gefühle in dem frommen Leben eines der wichtigsten Momente bilden und unberechenbar mitwirken zur Gestaltung und Ausbildung der religiösen Begriffe und Überzeugungen; allein das glauben wir uns berechtigt aus dem Gesagten zu schließen, daß das Gefühl, im eigentlichen Sinne verstanden, die Urquelle unserer religiösen Erkenntniß nicht seyn kann.

Man hat bey der Untersuchung über den Ursprung der religiösen Erkenntniß sehr häufig einen Punkt übersehen, der von der größten Wichtigkeit ist, das ist die Thatsache, daß das Religiöse nicht allein in dieser oder jener Kraft des Geistes, nicht in irgend einer einzelnen Sphäre und Richtung des innern Lebens wurzelt, sondern alle Kräfte und Sphären und Richtungen des geistigen Lebens umfaßt. Der Geist schwingt sich denkend auf über das Reich des Sichtbaren und Vergänglichen zu dem Unsichtbaren und Ewigen, während das Gefühl in frommen Erregungen sich an Gott anschließt und eine innere geheime Sehnsucht uns zu Gott emporzieht und uns antreibt, mit ihm in Harmonie, in innige Gemeinschaft zu treten. Die Frömmigkeit begnügt sich nicht mit religiösen Vorstellungen und Überzeugungen, sie verlangt auch heilige Gefühle und eine dem ewigen Gesetze Gottes entsprechende Willens-Richtung. Je nach der Individualität des Menschen wird allerdings bald das eine, bald das andere Element des religiösen Lebens präponderirend hervortreten; allein das ist doch sicher, daß bey Niemanden das Religiöse vereinzelt nur in dem einen, oder dem andern dieser Elemente sich offenbart; auch da, wo es vorzugsweise eine der verschiedenen Sphären des geistigen Seyns beherrscht, wird es dennoch auch in untergeordnetem Grade die andern Sphären umfassen. Es ist eben mit dem Religiösen wie mit dem Sittlichen, es verlangt den ganzen Menschen, und ist wirklich nur da vorhanden, wo es das ganze innere,

und durch dasselbe auch das äußere Seyn, durchdringt, beherrscht und verklärt.

Diese Bemerkung, gegen welche wohl kein gegründeter Zweifel zu erheben ist, hätte darauf aufmerksam machen sollen, daß auch das Religiöse schlechterdings nicht aus der Thätigkeit dieser oder jener einzelnen Kraft des Geistes entspringen kann; seine Urquelle muß nothwendig da seyn, wo der Geist noch in seiner ursprünglichen Einheit begriffen und noch nicht in die verschiedenen Richtungen seiner Thätigkeit hinausgetreten ist. Wo werden wir demnach den Ursprung der religiösen Ideen und des ganzen frommen Lebens zu suchen haben? Nirgends anders als in dem Bewußtseyn. Denn in dem Bewußtseyn spricht ja der Geist sich in seiner wahren Einheit aus; in ihm liegen ursprünglich alle Kräfte und Thätigkeiten desselben beschlossen. Das Denken entfaltet sich aus ihm, gleichwie auch der Wille aus ihm hervortritt; und daß das Gefühl nur auf der Basis des Bewußtseyns sich äußern könne, liegt ohnehin am Tage. Und gleichwie alle Thätigkeiten und Kräfte des Geistes aus dem Bewußtseyn stammen und im Grunde nichts anders sind als die Entfaltung desselben, so kehren sie auch alle wieder in das Bewußtseyn zurück und werden durch dieses in die Einheit des geistigen Seyns aufgenommen.

Die Urquelle der religiösen Erkenntniß und des ganzen religiösen Lebens fließt also in dem Bewußtseyn, und da, wie wir gesehen, alles Religiöse sich in der Gottes-Idee concentrirt, so müssen wir in dem Menschen ein ursprüngliches, unmittelbares Gottesbewußtseyn annehmen, worunter wir aber nicht ein Bewußtseyn Gottes von sich selbst, sondern ein Bewußtseyn des menschlichen Geistes von Gott verstehen [1]. Das ist die erste, unmittelbarste Offenbarung Gottes; ohne sie würde die ganze Natur uns nicht von ihrem

1) Jamblich. de myster. I. c. 3. *Συνυπάρχει ἡμῶν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ἡ περὶ θεῶν ἔμφυτος γνῶσις, κρίσεώς τε πάσης ἐστὶ κρείττων καὶ προαιρέσεως, λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προυπάρχει, κ. τ. λ.* Tertull. adv. Marc. I, 10. Animae a primordio conscientia Dei dos est. Joh. Damasc. de fide orthod. I, 1.: *πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται.*

Schöpfer sprechen, ohne sie würden die wechselnden Ereignisse des Lebens uns nicht hinweisen auf eine sie leitende unendliche Weisheit, ohne sie würde sogar eine Offenbarung in höherm Sinne etwas ganz Ungedenkbares seyn [1]. Jetzt begreifen wir, warum das Religiöse sich über alle Sphären des geistigen Lebens erstreckt; denn auf einer Urthatsache des Bewußtseyns beruhend geht es natürlich mit diesem ein in alle Richtungen, in

---

1) Jacobi, Werke. 3. S. 325.: „Nur das höchste Wesen im Menschen zeugt von einem Allerhöchsten außer ihm; der Geist in ihm allein von einem Gott. Darum sinkt, oder erhebt sein Glaube sich, wie sein Geist sinkt, oder sich erhebt." — Der mit den Schriften Jacobi's Vertraute wird leichtlich erkennen, in wie weit wir mit ihm übereinstimmen, und wo wir von ihm differiren. Wir sind nämlich mit Jacobi vollkommen einverstanden darin, daß die Urquelle der religiösen Erkenntniß in dem Geiste des Menschen selbst fließt. Allein wenn nun Jacobi als dieselbe bald ein gewisses Gefühl, bald einen gewissen Trieb, bald wieder eine Art von Vernunft-Anschauung bezeichnet, so finden wir sie in dem Bewußtseyn. Noch in einem andern Punkte entfernt sich unsere Ansicht von der des Jacobi. Weit entfernt, mit diesem Philosophen, den Versuch, vermittelst der Reflexion und Speculation, die Religion von dem Glauben zum Wissen zu erheben, als etwas Unnöthiges, ja sogar Gefährliches, am Ende nothwendig zum Pantheismus Führendes zu betrachten, verlangen wir im Gegentheil, daß das ursprünglich Dunkle, in vagen Ahnungen zerfließende Gottesbewußtseyn durch die vereinte Thätigkeit aller Geistes-Kräfte entwickelt, und bis zur höchsten Stufe der Vernunft-Idee erhoben werde. Erst durch diesen Proceß erlangt das religiöse Bewußtseyn Klarheit und Bestimmtheit, erst durch ihn wird sich der Mensch des ganzen unermeßlichen, in ihm beschlossenen Reichthums inne. — Besonders durch Schleiermacher wurde der Grundsatz, daß die Religion ursprünglich in dem Bewußtseyn wurzelt, zur Anerkennung gebracht. S. dessen christl. Gl. 1. S. 16.: „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind." Offenbar ist es aber, daß hier Schleiermacher das Gefühl mit dem Bewußtseyn verwechselt, was schon daraus erhellt, daß er sich bald des einen, bald des andern Ausdrucks bedient.

welchen das geistige Seyn sich manifestirt; jetzt wird es uns klar, warum das religiöse Leben nie ganz aus dem Innern verbannt werden kann. Denn was Thatsache des Bewußtseyns ist, wurzelt auch auf unzerstörbare Weise in dem Wesen des Menschen, und kann, wenn auch theoretisch ignorirt, praktisch nie ganz verläugnet werden. Jetzt ist uns die Existenz des Religiösen bey allen Völkern der Erde kein unauflösbares Räthsel mehr. Denn wir begreifen es, daß auch auf den untersten Stufen der Bildung, mit dem aufdämmernden Selbstbewußtseyn, das Religiöse, wenn auch nur leise, sich ankündigen muß.

Allein noch in anderer Hinsicht ist das gewonnene Resultat für uns von großer Wichtigkeit. Wurzelt nämlich das Religiöse ursprünglich in einer Thatsache des Bewußtseyns, so werden wir ihm auch, was den Kern, das Wesen, die Grund-Idee desselben betrifft, unbedingte Wahrheit zuschreiben müssen. Überall sind ja die Thatsachen des Bewußtseyns die unzerstörbare Basis der Wahrheit; was nicht in ihnen begründet ist, hat keinen Halt und kann auf keine Weise zur Gewißheit gebracht werden. Alles was wir von der äußern Welt wissen, entspringt aus unsern sinnlichen Apperceptionen, die aber wiederum nur in sofern eine Erkenntniß abgeben, als sie in die Einheit des Bewußtseyns aufgenommen und somit ganz eigentlich zu Thatsachen desselben werden. Anders verhält es sich nicht mit unserm gesammten Wissen von der Welt unsers Innern; denn auch dieses ruht auf den Thatsachen, durch welche sich unser inneres Seyn in unserm Bewußtseyn ankündigt. Auf dem Boden des Bewußtseyns erhebt sich hiemit das ganze Gebäude unserer Erkenntniß, und wo wir von irgend einem Punkte aus regressiv zu den letzten Gründen zurückkehren, gelangen wir endlich auf eine Thatsache des Bewußtseyns, welche unmittelbare Wahrheit in sich schließend, aller weitern Nachfrage ein unübersteigliches Ziel setzt. Ist die Idee des Absoluten ursprünglich Thatsache des Bewußtseyns, so ist sie auch wahr, sicher; das Absolute ist, und um an der Realität desselben zu zweifeln, müßten wir die letzten Gründe aller Wahrheit verwerfen und uns hiemit selbst aufgeben.

Eben deßwegen, weil das Religiöse in einem ursprüng-

lichen Gottesbewußtseyn wurzelt, wird auch die Entwicklung und Ausbildung desselben mit der Entwicklung und Ausbildung des Bewußtseyns gleichen Schritt halten [1]). Die ersten Offenbarungen des Religiösen im Innern des Menschen sind unendlich unklar und leise, gleichwie das Bewußtseyn des Ich zuerst von tiefem Dunkel umgeben ist. Der Mensch braucht lange Zeit, bis er sich aus der Zerflossenheit in der äußern Welt, welche die niedern Stufen der Bildung charakterisirt, und sich selbst als Ich gefunden hat; noch längere Zeit, bis es ihm gelingt, dieses sein Bewußtseyn des Ich von allen trübenden Elementen zu reinigen und in seiner Wahrheit, in seiner unendlichen Fülle von Kraft und Leben, und seinem nothwendigen Zusammenhange mit dem Absoluten und Ewigen zu begreifen. Der wahre Maaßstab für die fortschreitende Bildung des Menschen ist eigentlich sein Progreß in der Entfaltung seines wahren Selbstbewußtseyns. Eben so kündigt sich das Religiöse zuerst unendlich leise an. Wie in fernen, verklingenden Tönen läßt sich das Absolute vernehmen. Der Mensch ahnet dunkel eine höhere Macht, weiß aber nicht, wo er sie suchen soll, und glaubt sie überall zu finden, wo irgend etwas ihm auffällt, sein Staunen erregt, ihm Furcht, Schrecken oder Freude einflößt.

---

1) Sigwart, das Problem des Bösen, oder die Theodicee. Tüb. 1840. S. 14.: Wir werden wohl von der Überzeugung ausgehen dürfen, daß Gott nicht eine Idee, ein Gedanke des menschlichen Geistes ist, sondern das κατ' ἐξοχήν Wirkliche, das Wirkliche in allem Wirklichen. Damit hängt aber sogleich die Überzeugung nothwendig zusammen, daß unser Bewußtseyn, selbst das wissenschaftliche Bewußtseyn von Gott, durch eine Offenbarung Gottes vermittelt ist, die zeitlich zuerst in Gefühlen, Empfindungen, Vorstellungen, gleichsam als in ihren elementarischen Stoffen sich kund geben mag. Je vollständiger und reiner dieses Alles, diese ganze innere Manifestation Gottes in dem menschlichen Geiste zum Bewußtseyn, und endlich zum denkenden Bewußtseyn gebracht wird, um so gewisser muß sich der reine und ächte Begriff von Gott ergeben; wie ja auch die Geschichte des Geistes bezeugt, daß denjenigen Menschen, die zur vollständigsten, tiefsten und klarsten Besinnung über sich selbst gekommen sind, in dieser Besinnung auch der vollkommenste und reinste Gedanke von Gott zu Theil wurde.

Leblose Naturwesen oder vernunftlose Thiere werden für ihn Gegenstände der Anbetung, oder er beugt sich vor den Gestirnen des Himmels und den gewaltigen Kräften der Natur; später erst löset er die Gottheit einigermaßen von der Natur ab, und denkt sie sich in menschenähnlicher, übrigens vielleicht abenteuerlicher Gestalt; in immer hellerm Lichte gehen ihm die intellectuellen und moralischen Eigenschaften der Gottheit auf; er schmückt sie aus mit Allem, was er sich Großes und Herrliches denken kann, bis ihm, nach langer schwerer Arbeit, die Gottheit als der absolute Geist entgegentritt. In der nähern Erforschung des Ausbildungs-Processes der Gottes-Idee erkennen wir die Betrachtungen, welche den sogenannten Beweisen für das Daseyn Gottes zum Grunde liegen, in ihrer wahren Bedeutung und Geltung [1]. Die ältesten Denkmäler der Litteratur lassen es uns erkennen, daß schon bei dem ersten Erwachen der Reflexion die Menschen auf solche Gedanken kamen, wie sie späterhin die Wissenschaft den Schlüssen, durch welche sie sich zum Wissen von Gott zu erheben suchte, zum Grunde legte. Allein diese Gedanken waren es nicht, welche zuerst die Menschen zu Gott führten; überall setzten dieselben

---

1) Weiße, die Idee der Gottheit, Dresden 1833. S. 7 ff. Fischer, die Idee der Gottheit. Stuttg. 1839. S. 41 ff. Hegel Relig. Phil. 2te Ausg. 1. S. 79: Gott ist zunächst etwas ganz Unbestimmtes; in dem Gange der Entwicklung bildet sich aber das Bewußtseyn dessen, was Gott ist, allmälig weiter aus, verliert immer mehr die anfängliche Unbestimmtheit, und damit schreitet auch die Entwicklung des wirklichen Selbstbewußtseyns weiter fort. In die Sphäre dieser Fortentwicklung fallen auch die Beweise vom Daseyn Gottes, welche die nothwendige Erhebung zu Gott zu zeigen den Zweck haben. Denn die Verschiedenheit der Bestimmungen, die in dieser Erhebung Gott zugeschrieben werden, ist durch die Verschiedenheit des Ausgangpunktes gesetzt, und diese wiederum ist in der Natur der jedesmaligen geschichtlichen Stufe des wirklichen Selbstbewußtseyns begründet. Die verschiedenen Formen dieser Erhebung werden uns immer den metaphysischen Geist jeder Stufe geben, dem die wirkliche Vorstellung von Gott und die Sphäre der Cultur entsprechen. Vergl. Romang, System der natürlich. Relig. L. S. 224 f.

ein wenn auch nur ahnendes Gottesbewußtseyn voraus, und dienten nur dazu, dieses Bewußtseyn aufzuhellen, zu höherer Entwicklung zu bringen und den in ihm schon eingeschlossenen Glauben an das Göttliche an dem Verstande zu rechtfertigen. Die Betrachtung des Unbestandes aller Dinge, der ewig wechselnden Fluth von Erscheinungen und Begebenheiten, das tiefe Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von geheimnißvollen und seiner Gewalt unerreichbaren Mächten, rief die in der Tiefe des Bewußtseyns schlummernde Ahnung eines Absoluten hervor; die Wahrnehmung der Herrlichkeit der Welt, der in ihr herrschenden Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Schönheit veranlaßte die Menschen, sich dieses Absolute als Intelligenz zu denken, und die Thatsachen des moralischen Bewußtseyns, es unter sittlichen Prädicaten aufzufassen, wodurch erst die Gottheit von der Natur abgelöset und zu einer selbstständigen, die Natur beherrschenden Macht und Persönlichkeit erhoben wurde. Es ist merkwürdig, daß sogar in der griechischen Philosophie die Gottes-Idee sich durch diese Stufen hindurcharbeitete. In der ionischen und eleatischen Schule war die Gottheit noch ganz in der Natur befangen; man begriff das Absolute, welches man ahnete, noch immer als die Ursubstanz, das Ur-Element oder die Ur-Kraft der ganzen Welt; erst durch Anaxagoras wurde das Absolute zu einer Intelligenz und in der sokratischen Schule zu einer moralischen Persönlichkeit, bis diese Gottes-Idee in dem Geiste Platos zu ihrer höchsten Verklärung reifte und sich als das absolute Gute darstellte.

Man sieht hieraus, daß die den Beweisen für das Daseyn Gottes unterliegenden Reflexionen zu jeder Zeit, auch da, wo sie noch dunkel und verworren vorschwebten, auf die Entwicklung der Gottes-Idee einen sehr großen Einfluß hatten. Und das ist die Bedeutung und Geltung, welche sie noch immer haben; eine andere können wir ihnen nicht zugestehen. Nicht sie sind es, welche das Gottes-Bewußtseyn begründen; sie wecken es nur, sie rufen die in demselben eingeschlossene Ahnung des Absoluten hervor, sie entfalten, bestimmen sie; sie sind die Stufen, auf welchen sich der Mensch zu der Idee des absoluten Geistes erhebt, indem sie zugleich den in dem ur-

sprünglichen Gottesbewußtseyn schon gesetzten unzerstörbaren Glauben an die Realität des absoluten Wesens aufhellen und rechtfertigen. Sie stehen unter sich in organischem Zusammenhange, completiren einander und begründen einen wahren Progreß in der religiösen Erkenntniß. Darum nehmen sie nicht nur in dem populären Religions-Unterrichte, sondern auch in der Wissenschaft der Religion ihre gebührende Stelle ein und verdienen jederzeit beibehalten und mit Sorgfalt entwickelt zu werden.

Kehren wir nun nach dem zwar langen, aber nicht unnöthigen Umwege, den wir gemacht haben, zu der Frage zurück: Ob Gott für uns ein erkennbarer Gegenstand sey, so können wir nach dem, was wir bisher bemerkt haben, keinen Augenblick anstehen, diese Frage affirmativ zu beantworten. Wie sollte Gott unerkennbar für uns seyn, da er sich uns ja in dem Bewußtseyn offenbart? Hier ist ja die Urquelle aller Wahrheit und Gewißheit. Können wir zweifeln an der Erkennbarkeit unser selbst und der äußern Welt? Allein von uns selbst und von der Welt außer uns haben wir keine andere Erkenntniß als durch das Bewußtseyn.

Indessen könnte man hier einwerfen, daß zwischen der Erkenntniß unser selbst und der äußern Welt, und der Erkenntniß, die wir von Gott zu haben glauben, ein wesentlicher Unterschied Statt finde; jene nämlich sey objectiv, diese nur subjectiv. Mit der Welt ständen wir in einer realen Verbindung; sie berühre uns in der That, und dieser lebendige Contact, in welchem wir mit ihr stehen, sey es gerade, der unser Weltbewußtseyn erzeuge, aus dem sich demnach eine reale und im eigentlichen Sinn objective Erkenntniß entwickle. Nicht anders sey es mit der Erkenntniß unser selbst; in dem Bewußtseyn würden wir uns selbst Object; die in unserm Wesen vorgehenden subjectiven Thatsachen würden als reale und objective an dem Bewußtseyn erfaßt und uns zur Kunde gebracht. Ganz anders verhalte es sich mit dem Gottesbewußtseyn: dieses sey seiner Natur nach und bleibe in alle Ewigkeit nur subjectiv. Gott sey allerdings Object für dieses Bewußtseyn, so wie für unsern gesammten

religiösen Glauben; allein von diesem Object seyen wir durch eine unübersteigliche Kluft geschieden; wir könnten mit ihm auf keine Weise in lebendige Gemeinschaft treten. Alles beruhe bloß auf einer subjectiven Gesetzmäßigkeit unsers Geistes, auf einer innern Nothwendigkeit des Denkens. Eine objective Erkenntniß von Gott im eigentlichen Sinne des Worts sey eine absolute Unmöglichkeit.

Allein wir erklären es offen, daß dieser Einwurf auf einer Ansicht beruht, die wir nicht theilen können. Wir betrachten es im Gegentheil als einen großen Irrthum, sich Gott nur als einen Gedanken-Gott vorzustellen, mit dem wir auf keine Weise in lebendige Gemeinschaft treten können. Das ist die Meinung aller derjenigen, welche auf dem Wege der Speculation zu Gott emporsteigen zu können glauben; es ist die Meinung derjenigen, welche alle Gottes-Erkenntniß von einer subjectiven Gesetzmäßigkeit des Geistes, oder von einem unmittelbaren Gefühl ableiten. Immer kommt es so nur zu einer subjectiven Gottes-Erkenntniß; Gott bleibt ein bloß gedachter Gott, zwischen welchem und uns eine unübersteigliche Kluft befestigt ist. Welche Bürgschaft haben wir alsdann für die Realität unserer Vorstellung von Gott? Alles hängt einzig ab von dem Zutrauen, das wir in die Formen und Gesetze unsers Geistes setzen, denn über diese kommen wir hier schlechterdings nicht hinaus; und wir müssen eingestehen, daß in diesem Falle unsere Gottes-Erkenntniß an Sicherheit unendlich hinter der Erkenntniß unser selbst und der äußern Welt zurücksteht, welche für uns ganz eigentlich objective und reale Gültigkeit hat. Wie, wir sollten von der Welt ein objectives, reales Wissen haben, und hinsichtlich Gottes, von dem die Welt ist, in ewiger Subjectivität befangen bleiben? Gott sollte uns weniger gewiß seyn als das Reich des Sichtbaren, welches in einem unaufhörlichen Wechsel der Erscheinungen begriffen ist? Das Endliche sollten wir kennen, Gott den Unendlichen uns nur denken können? — Das ist offenbar nicht, was das N. T. uns über unser Verhältniß zu Gott lehrt: denn weit entfernt, daß hier Gott nur ein gedachter Gott seyn sollte, ist er im Gegentheil der Gott, in welchem wir leben, weben und

sind (Ap. Gesch. 17, 28), in welchem die Wurzeln unsers Seyns sich verlieren, von welchem wir uns gar nicht losreißen können, der unaufhörlich wirkt im Reiche der Geister zur Beförderung alles Wahren und Guten, und dessen Geist wir uns in eben dem Maaße aneignen, als wir in wahrem Glauben und reiner Liebe uns ihm nahen und mit seinem heiligen Gesetze in Harmonie treten [1]).

Sollte nicht diese Lehre des N. T. tiefe, speculative Wahrheit in sich schließen? Ist Gott der absolute Geist, so folgt daraus, daß alles endliche Seyn von ihm ist, daß alles was da ist auf seiner Kraft ruht, daß auch wir von ihm und in ihm sind, und aus seiner unendlichen Fülle alle Kraft und alles Leben schöpfen. Sind aber die Wurzeln unsers Seyns in ihm, wie sollte nicht unser Bewußtseyn uns von ihm Kunde geben? Die ganze Welt ruht in ihm, denn sie ist ja nichts anders, als ein einziger unermeßlicher, ins Unendliche gegliederter und realgewordener Gedanke Gottes, der eben deßwegen, weil er Gedanke ist, sich von dem ihn denkenden Urgeiste nicht losreißen kann. Darum spricht die Welt von Gott, sie offenbart ihn, sie würde ihn aber auch finden in sich und sich in

---

1) Jacobi, Werke 3. S. 368. Wenn das Daseyn eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müßte Gott selbst sich aus etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, das also vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus seinem Princip evolviren lassen. Denn die bloße Deduction nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseyns, daß sie im Gegentheil (das vollkommne Gelingen vorausgesetzt) auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, zu dessen Vermehrung und Bekräftigung ein philosophischer Beweis gesucht wurde, nothwendig zerstört, indem sie mit der größten Klarheit einsehen läßt, wie jene Idee ein durchaus subjektives Erzeugniß des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er seiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum auch vielleicht, aber höchstens nur vielleicht eine Dichtung des Wahren, und somit kein bloßes Hirngespinst; ebenso sehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein bloßes Gedicht, und somit wirklich nur ein Hirngespinst seyn kann.

ihm, wenn sie Bewußtseyn hätte. Von ihm ist auch das Reich der Geister; es hat auch keinen Bestand in sich, sondern nur in ihm; jedes einzelne Glied desselben ist seinem eigentlichsten Wesen nach auch ein real gewordener Gedanke Gottes, der sich ohne Vernichtung von Gott nicht losreißen könnte. Darum steht das ganze Geister-Reich mit ihm in nothwendiger, unauflöslicher Gemeinschaft, darum offenbart sich Gott nicht allein durch dasselbe, sondern in ihm. Mit dem Ich verknüpft sich überall das Bewußtseyn des absoluten Grundes, in welchem das Ich ist, in welchem es ruht [1]).

Selig sind die reines Herzens sind, sagt Christus (Matth. 5, 8), denn sie werden Gott schauen; und Jacobus (4, 8) schreibt: Nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch. Und es ist sicher, daß wir Gottes in unserm Bewußtseyn um so klarer inne werden, je vollkommener wir uns nach seinem Urbilde entwickeln, je tiefer wir in sein Leben eingehen. Allein auch dem Bösen hört Gott nicht auf sich zu verkündigen in seinem Bewußtseyn; denn auch er hat ja sein Wesen in Gott und kann sich nicht ganz von ihm trennen. Dieses Innewerden Gottes in seinem Herzen ist seine Angst, während es für den Guten eine unversiegbare Quelle von Kraft, Trost und Seligkeit ist [2]).

Es ist eine sehr verbreitete und von Vielen als unbezweifelbar angesehene Meinung, daß Gott allein aus seinen Werken erkannt werde. Etwas Wahres liegt allerdings darin,

1) Jacobi, Werke 3. S. 400. Gott selbst schuf den Menschen, und gab ihm unmittelbar aus seinem Geiste den Geist. Das ist der Mensch, daß in ihm ist der Odem Gottes des Allmächtigen, des Urhebers der Natur, des Beginnenden, des absolut Unabhängigen und Freien. Gottesbewußtseyn heißt Vernunft. Der Geist aber kann nur seyn unmittelbar aus Gott. Darum ist Vernunft haben und von Gott wissen Eins; so wie es Eins ist von Gott nicht wissen und Thier seyn. Eine Gottesunwissenheit, wie im vernunftlosen Thiere, kann im Menschen nie Statt finden; er muß Gott denken, und kann ihn nur läugnen, wie er auch seine Freiheit, den Geist in ihm selbst läugnen, aber das Wissen von ihm nie ganz vertilgen kann — im innersten Gewissen.

2) Jac. 2, 19: Die Teufel glauben auch, und zittern!

nur ist dieser Satz nicht in dem Umfange wahr, in welchem er gewöhnlich dafür gehalten wird. Denn wir fragen: Würden wir Gott in der Schöpfung erkennen, wenn er nicht ursprünglich sich in unserm Bewußtseyn offenbarte? Allerdings dient die Betrachtung der Welt dazu, dieses Gottes-Bewußtseyn in uns aufzuhellen und die in ihm beschlossene Idee Gottes zu höherer, lichtvoller Entfaltung zu bringen: allein indem man dieses anerkennt, darf dennoch auf der andern Seite nicht außer Acht gelassen werden, daß wir auch die Werke Gottes erst durch die in der Tiefe unsers Wesens wurzelnde Gottes-Idee recht erkennen. Ohne sie wäre uns das Universum eine ungeheure, leblose Maschine; durch sie erblicken wir in dem All der Dinge die Schöpfung des absoluten Geistes, voll göttlicher Kraft und göttlichen Lebens; und je lichtvoller und reiner die Idee Gottes schon in unserm Geiste aufgegangen ist, desto tiefer und lebendiger wird unsere Erkenntniß von der Welt, desto klarer erschauen wir in ihr das Wirken und Walten des ewigen Urgeistes [1].

Gott ist also kein Gegenstand, der über alle Grenzen möglicher Erkenntniß erhaben wäre: er ist allerdings unserm Geiste zugänglich; wir haben Kunde von ihm in unserm Innern, und finden ihn daher auch außer uns in der Welt, wie in dem wechselvollen Spiele unserer Schicksale. Gott ist für uns nicht allein ein gedachter Gott, sondern er ist der urlebendige, durch den wir sind; aus dem wir unser Seyn und alle unsere Kräfte schöpfen, der sich uns offenbart in der Tiefe unsers Bewußtseyns. Darum ist unsere Erkenntniß von ihm, wenigstens nach dem was das Grund-Element ausmacht, nämlich der Idee des Absoluten, wahr, denn sie beruht auf einer unabweisbaren Thatsache des Bewußtseyns. Wir gehen aber noch weiter und sagen: Sie ist nicht bloß subjectiv,

1) Jacobi, Werke 3. S. 48. Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann; und er ist sich selbst unergründlich, weil ihm das Wesen Gottes nothwendig unergründlich ist. Nothwendig! weil sonst im Menschen ein übergöttliches Vermögen wohnen, Gott von dem Menschen müßte erfunden werden können.

sondern objectiv, denn sie entspringt nicht allein aus der Gesetzmäßigkeit unsers Geistes, aus einer innern subjectiven Nöthigung, sondern aus dem lebendigen Verhältnisse, in welchem wir als endliche Wesen zu dem Unendlichen stehen. Will man sie dennoch einen Glauben nennen? Auf das Wort kommt es nicht an, wenn nur der Sinn des Wortes genau bestimmt wird. Unsere Gottes-Erkenntniß ist nicht ein Glaube, wenn man mit diesem Ausdruck ein Fürwahrhalten aus unzureichenden subjectiven Gründen bezeichnen will: denn eine unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns kann nicht als ein unzureichender Grund betrachtet werden, und indem diese Thatsache des Bewußtseyns von dem realen Verhältnisse abhängt, in dem wir zu Gott stehen, ist die aus ihr entspringende Erkenntniß auch objectiver Natur. Allein soll das Wort Glauben dazu dienen, um die Überzeugung von den in den Thatsachen unsers Bewußtseyns ausgesprochenen Ur-Wahrheiten zu bezeichnen, so mag auch unsere Gottes-Erkenntniß in ihrer primitiven Gestalt ein Glauben genannt werden; nur werden wir alsdann hinzusetzen müssen, daß dieser unser Gottesglaube durch eine gesetzmäßige Thätigkeit unserer denkenden Kräfte zu einem Wissen erhoben werden kann und soll [1]).

Eine weitere Entfaltung bedarf auf jeden Fall unsere ursprüngliche Gottes-Erkenntniß: denn die Offenbarung Gottes wie sie unmittelbar aus dem Bewußtseyn in die Intelligenz übertritt, ist noch dunkel, unbestimmt, verworren. Der in ihr beschlossene Inhalt muß von der Reflexion ergriffen, bearbeitet, entwickelt und bis zur Höhe einer Vernunft-Idee gesteigert werden. Allein hiedurch verliert unsere Gottes-Erkenntniß nichts von ihrem ursprünglichen Charakter, und unterscheidet sich auch nicht von unsern übrigen realen Erkenntnissen: denn alle bedürfen, um ein klares, bestimmtes Wissen abgeben zu können, einer weitern Entfaltung durch die denkenden Kräfte des Geistes. Man wird gewiß nicht behaupten wollen, daß die sinnliche Anschauung der äußern Welt die höchste Erkenntniß sey, die wir von ihr erlangen können: auch diese

---

1) Romang, System der natürlichen Religionslehre, S. 86 ff.

Anschauung entwickeln wir weiter und glauben zur wahren Erkenntniß des äußern Seyns erst dadurch zu gelangen, daß wir das ursprünglich in der Anschauung Gegebene durch alle Stufen der geistigen Ausbildung hindurchführen. Allein alles Denken, Forschen und Speculiren über das äußere Seyn ist doch immer nur Entfaltung des in der ursprünglichen Anschauung, oder vielmehr in dem diese Anschauung in sich aufnehmenden Bewußtseyn, Gegebenen, und die Wahrheit alles unsers Wissens von demselben hängt von der Wahrheit dieses Bewußtseyns ab, in welchem die äußere Welt uns zuerst zur Kunde kommt.

Indessen wenn man auch zugeben wird, daß unsere Gottes-Erkenntniß in ihren Grundelementen eine wahre und objective sey, so wird man vielleicht nur um so stärker darauf dringen, daß dieselbe doch niemals eine andere als eine inadäquate seyn könne. Hat doch diese Behauptung beinahe eine axiomatische Geltung gefunden! — Es kommt aber auch hier Alles darauf an, was man unter dem Worte inadäquat versteht. Soll damit ausgesagt werden, daß unsere Gottes-Erkenntniß ihrem Objecte gar nicht entspricht, so hieße dieß im Grunde nichts anders, als daß sie eine wesentlich unwahre sey. Denn jede Vorstellung ist nur in sofern wahr, als sie subjectiv den Gesetzen des Denkens, und objectiv ihrem Gegenstande entspricht. Ist letzteres nicht der Fall, so mag sie allerdings subjective, d. h. ideale Wahrheit haben, aber die objective und mithin reale Wahrheit geht ihr ab, weßhalb sie auch in das Bereich unsers Wissens nicht aufgenommen zu werden verdient. Wird nun das Wort inadäquat in diesem Sinne genommen, so müssen wir aus den bisher angeführten Gründen gegen die Behauptung, daß unsere Gottes-Erkenntniß immer und nothwendig eine inadäquate sey, förmlich protestiren. Versteht man aber unter einer inadäquaten Vorstellung eine solche, welche, wiewohl dem Objecte entsprechend, dennoch das Wesen desselben in seiner ganzen Tiefe nicht erreicht, so werden wir ohne Bedenken zugeben, daß unsere Gottes-Erkenntniß eine inadäquate sey, müssen jedoch dabey bemerken, daß dieses zwischen ihr und unsern Erkenntnissen von dem endlichen Seyn keine reelle Verschiedenheit begründet. Denn sollte

man nicht berechtigt seyn, die Frage aufzustellen: Ob es in der ganzen Welt ein einziges Object gebe, von welchem wir eine ganz vollkommene Erkenntniß haben? Wir kennen z. B. den Baum; allein vermögen wir mit unserer Vorstellung sein Wesen zu erfassen? Steht uns nicht die organisch-vegetative Kraft des Baumes, welche doch im Grunde das wahre Wesen desselben ausmacht, als ein unerforschliches Geheimniß gegenüber? Wie viel weniger sind wir im Stande, das so viele Wunder in sich verschließende Thier zu begreifen, und den ganzen Reichthum seiner Bestimmungen in unsere Vorstellung von ihm aufzunehmen? Nicht weniger unerforschlich ist für uns unser eigenes Wesen, obgleich das Selbstbewußtseyn uns von uns selbst unmittelbare Kunde gibt.

Man behauptet zwar, daß wir durch unsere objective Erkenntniß der endlichen Dinge das ganze Wesen derselben ergreifen, und daß das Object eben nichts mehr und nichts anders sey, als was uns von demselben erscheint. Allein bey aller Achtung vor den Auctoritäten, welche diese Behauptung unterstützen, glauben wir doch gegen sie schon den Einwurf geltend machen zu können, daß wir nicht selten die wesentlichsten Eigenschaften eines Dinges erst nach und nach, und in Folge von wiederholter, aufmerksamer Beobachtung kennen lernen, und niemals sicher sind, Alles, was es ist und wirkt und was zu seinen nothwendigen Bestimmungen gehört, erkannt zu haben. Wir sind allerdings weit entfernt von der Meinung derjenigen, welche das Wesen der Dinge in einem hinter der Erscheinung der Dinge liegenden todten, wirkungslosen, unbestimmbaren und unserer Erkenntniß unzugänglichem Etwas bestehen lassen. Unsere Welt-Anschauung geht vielmehr dahin, überall nur Wirksames, Dynamisches, Lebendiges anzunehmen. Gleichwohl glauben wir uns zu der Frage berechtigt: Ob wir durch unsere Erkenntniß wirklich in die ganze Tiefe des Seyns der Dinge eindringen können? Was wissen wir von ihnen? Unsere Anschauung gibt uns die Wirkung zu erkennen, die sie auf uns hervorbringen; durch unser Bewußtseyn von dem realen Verhältnisse, in welchem wir zu den Objecten stehen, gedrungen, leiten wir diese Wirkung von der sie bedingenden

Kraft ab. Allein was ist diese Kraft selbst? Hier beginnt ein Dunkel, welches unsere Forschung nimmermehr ganz aufzuhellen vermag. In der Kraft liegt etwas Geheimnißvolles; jedes Object hat daher eine Seite, von welcher es uns unzugänglich ist, und das ist gerade seine innerliche, die Erscheinung bedingende, aber mit der Erscheinung nicht identische Seite, das ist sein dynamisches, in der Erscheinung erst erkennbar hervortretendes Wesen. — Wenn demnach alle unsere objectiven Erkenntnisse in gewissem Sinne inadäquat sind, so darf es uns wahrlich nicht Wunder nehmen, wenn in diesem Sinne auch unsere Gottes-Erkenntniß eine inadäquate ist.

Allerdings hat es mit dieser letztern noch eine eigene Bewandniß, insofern das Object derselben das Unendliche ist. Bey allen andern Erkenntnissen ist der Gegenstand ein endlicher, und in dieser Beziehung gleicher Natur mit uns; allein Gott ist der Unendliche. Wie könnte nun das Endliche den Unendlichen ganz erfassen? Wie die ganze unermeßliche Fülle seines Seyns ausmessen und in die engen Grenzen eines Begriffes bannen? Wie weit auch die Speculation in das göttliche Wesen und Wirken eindringen möge,

Unter uns liegt es noch bergetief
In purpurner Finsterniß da;

und schwindelnd blicken wir in die bodenlose Tiefe des göttlichen Seyns hinab. Diese Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens ist es gerade, welche uns auffordert in unserer Forschung über Gott nie stille zu stehen, sondern immer weiter und weiter voranzudringen, in der Hoffnung, daß Vieles, was hier für uns in Dunkel eingehüllt bleibt, uns in einem andern Leben zu lichtvoller Offenbarung werden wird.

Wir geben es demnach gern zu, daß alle unsere Erkenntniß Gottes eine *unvollkommne* sey; sie wird es in alle Ewigkeit bleiben, insofern das göttliche Wesen von uns nicht bis in seine Tiefe erforscht werden kann. In dieser Beziehung mag sie denn allerdings eine inadäquate genannt werden. Allein wir bestehen nur um so stärker auf unserer Behauptung, daß nichts desto weniger unsere Gottes-Erkenntniß in ihrem Princip wahr und real, und durch die Reflexion einer unbegrenzten,

ein eigentliches Wissen von Gott begründenden Entwicklung fähig ist. Man beschränkt sich aber nicht darauf, die Erkenntniß Gottes, deren wir fähig sind, in dem angegebenen Sinn als eine inadäquate zu bezeichnen, sondern behauptet ferner, daß sie auch nothwendig immer eine anthropomorphische und analogische sey [1]). Ist nun von dem bloßen Volksglauben die

---

1) S. Kant, Krit. der Urtheilskr. S. 435. Es ist höchst nöthig anzumerken, daß wir erstlich die Eigenschaften des höchsten Wesens nur nach der Analogie denken können. Denn wie wollen wir seine Natur, wovon uns die Erfahrung nichts Ähnliches zeigen kann, erforschen? Zweytens, daß wir es durch dasselbe auch nur denken, nicht darnach erkennen, und sie ihm etwa theoretisch beilegen können.

Ammon summa theol. christ. ed. 4. p. 116. Qualis homo, talis deus; hujus legis cunctis mortalibus scriptae rigorem nulla theologiae nostrae sagacitas temperare unquam vel migrare potest.

Bretschneider, Handb. der Dogm. 1. S. 477. 4te Aufl.: Alle unsere Kenntniß von Gottes Vollkommenheit ist blos analogisch, d. h. von unsern eigenen Vollkommenheiten entlehnt, und darum nicht völlig adäquat, sondern symbolisch. Da wir nämlich kein vollkommneres Wesen kennen, als uns selbst, keine Idee aber gebildet werden kann ohne Rückbeziehung auf die Welt, als ihre empirische Seite, so kann die Vernunft die Idee des vollkommensten Wesens nur dadurch bilden, daß sie alles Vollkommne an den Menschen im vollkommensten Grade Gott beilegt, das Menschlich-Unvollkommne aber von seinem Wesen negirt (?). Denn von Nichts können wir uns einen Begriff machen, wovon wir nicht etwas Ähnliches in uns selbst, oder in den Umgebungen der sichtbaren Welt erblicken. (Ist auch die Idee des Absoluten, welche doch den wahren Kern des Gottesbegriffs ausmacht, nur Abstraction von der sichtbaren Natur?). Wenn wir also den Begriff von der göttlichen Vollkommenheit von unsern beschränkten Vollkommenheiten abstrahiren, so muß unsere Vorstellung von Gott immer etwas Menschliches haben.

Hase, Dogm. S. 145: „Die Idee der Menschheit, erhaben über alle Beschränkung, ist auch die Idee Gottes, inwiefern sie der Menschheit offenbart ist, und offenbart werden konnte. Diese Offenbarung kann gar nichts anders seyn, als reiner Anthropomorphismus, im geraden Gegensatz des falschen Anthropomorphismus, und der Anthropopathie, welche Gott ins Gebiet der Abhängigkeit ziehn." — Von diesem Grundsatze, daß der Mensch sich nämlich nothwendig

Rede, so können wir dieses unmöglich in Abrede stellen: denn es ist zuverlässig, daß der Mensch sich überall in seinen Göttern mahlt. Er trägt unwillkürlich auf sie über, was ihm in sich selbst als das Höchste erscheint. Die Gottheit ist für jedes Volk nichts anders als der potenzirte Mensch; sie reflectirt die Eigenthümlichkeiten des Volkes, sie erscheint ausgeschmückt mit dem was für dasselbe höchster Gegenstand der Achtung, letztes Ziel des Strebens ist. Darum kann bis auf einen gewissen Grad der Gottesbegriff der verschiedenen Völker zum Maaßstab für die Stufe der Cultur dienen, auf welche sie sich erhoben haben. Nichts Zufälliges ist diese allgemeine Geneigtheit der Menschen, die Gottheit nach sich selbst zu bilden und in anthropomorphischer Gestalt aufzufassen; sie ruht auf einer großen Wahrheit, auf welche die heilige Schrift oft genug aufmerksam macht, darauf nämlich, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist. Es liegt in uns allen ein dunkles Bewußtseyn, daß wir, wie Paulus sagte, göttlichen Geschlechts sind (Ap. Gesch. 17, 28). Wenn nun Gott, nach dem bekannten Worte Jacobi's, bey der Schöpfung des Menschen theomorphisirte, so darf es uns nicht befremden, wenn der Mensch bey seinen Vorstellungen von Gott anthropomorphisirt [1]). Hier ist indessen nicht außer Acht

---

Gott nach seinem eigenen Bilde denke, ausgehend, schreitet Feuerbach, das Wesen des Christenthums, bis zu der Behauptung voran, daß Gott eben nichts anders sey als ein Reflex des menschlichen Wesens, eine Behauptung, welche alle Religion in der Wurzel aufhebt. S. z. B. S. 18: Das Bewußtseyn Gottes ist das Selbstbewußtseyn des Menschen, die Erkenntniß Gottes die Selbsterkenntniß des Menschen. Aus seinem Gotte erkennst du den Menschen, und hinwiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist identisch. Was dem Menschen Gott ist, das ist sein Geist, seine Seele, sein Herz, das ist sein Gott: Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion ist die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständniß seiner innersten Gedanken, das öffentliche Geständniß seiner Liebesgeheimnisse.

1) Jacobi, Werke 3. S. 418. Ebendas. „Wir bekennen uns zu einem von der Überzeugung, daß der Mensch Gottes Ebenbild an sich trage,

zu lassen, was oben schon bemerkt wurde, daß auch in den gemeinsten Volksbegriffen von Gott etwas liegt, wodurch sie über die ganze Sphäre des Menschlichen und Endlichen hinübergreifen, das ist die Idee des Absoluten. Allerdings vermag der Mensch auf niedriger Bildungsstufe nicht sich das Absolute klar zu denken; es ist für ihn noch ganz überschwenglich: allein die Ahnung von demselben kündigt sich in seinem Bewußtseyn an und tritt, ohne daß er es selbst weiß, in seine religiösen Vorstellungen ein. Die Gottheit ist ihm immer dasjenige Wesen, in welchem die letzten Gründe liegen von dem was ist und geschieht. Wenn nun aber die Reflexion das, was in dem Glauben der Völker nur trübe Ahnung ist, ergreift und weiter ausbildet und sich nach und nach bis zur reinen Idee des Absoluten erhebt, haben wir in derselben nicht die Grundlage zu einem Gottesbegriffe, welcher über alle menschliche Beschränkung unendlich erhaben ist? In der Idee des Absoluten liegt durchaus nichts Anthropomorphisches; so lange wir dieselbe festhalten, stehn wir unendlich weit über der Sphäre der Menschheit, weit über allem endlichen Seyn; zugleich haben wir hier eine Idee, welche durchaus nichts Symbolisches hat, von allem Bildlichen frei ist.

Man kann nun freilich einwenden, daß die Idee des Absoluten, wenn auch die Grundlage, den wahren Kern der wissenschaftlichen Gottes-Idee bildend, dennoch diese Gottes-Idee noch nicht in ihrem ganzen Umfange ist [1]. Unser frommes

unzertrennlichen Anthropomorphismus, und behaupten, außer diesem Anthropomorphismus, der von jeher Theismus genannt wurde, ist nur Gottesläugnung — oder Fetischismus.

1) Sigwart, das Problem des Bösen, oder die Theodicee S. 13. Die Idee des Absoluten, als solche, genügt der speculativen Theologie noch nicht; gerade darin, daß sie von den entgegengesetztesten Systemen der Philosophie anerkannt ist, zeigt es sich, daß sie noch etwas Unbestimmtes an sich hat, und der nähern wissenschaftlichen Bestimmung und Ausbildung bedürfe. Insbesondere ist der Begriff Gottes, so oft er auch mit der Idee des Absoluten identificirt und verwechselt wird, doch von ihr unterschieden, aber der Unterschied ist derselbe, wie der zwischen dem Unbestimmten und dem Bestimmten, dem Unvollkommenen und dem Vollkommenen; und die Idee des Absoluten ist daher die Basis, von welcher aus die denkende

Bewußtseyn bürgt uns dafür, daß Gott nicht ist ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen (Matth. 22, 32). Die ganze Natur deutet nicht allein auf einen absoluten Grund des Alls, sondern auf einen intelligenten Urgrund hin, auf einen persönlichen Gott, auf einen Urgeist. Bey weiterer Ausbildung des Gottes-Bewußtseyns erscheint uns nothwendig die Gottheit, die sich uns zunächst als das Absolute ankündigte, als der absolute Geist. Indem wir nun aber Gott als Geist denken, stehn wir freilich in Gefahr, den Schöpfer der Dinge, welcher uns zuerst als der Absolute unendlich weit über dem ganzen Reich des Endlichen erhaben erschien, wieder in die Sphäre der Endlichkeit und menschlichen Beschränktheit herabzuziehen. Nur allzuleicht geschieht es, daß wir uns den Urgeist ganz nach Analogie des menschlichen Geistes denken, und die Prädicate des menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens auf ihn übertragen. Daß diese Gefahr vorhanden, daß es schwer sey, dieselbe ganz zu vermeiden, kann nicht geläugnet werden. Allein sollte es unmöglich seyn? Das ist die Frage, und diese wagen wir negativ zu beantworten. Alles kommt darauf an, daß wir bey der Idee des Absoluten festhalten und von dieser heraus die des Geistes bestimmen. Thun wir dieses, so werden wir die Activität des göttlichen Geistes nicht nach dem Maaßstabe des menschlichen ermessen. Wir werden allerdings uns diesen Geist als in steter Selbstoffenbarung begriffen denken müssen — denn thätig seyn und in dieser Thätigkeit sich selbst offenbaren, das gehört ja zum Wesen des Geistes — allein wir werden diese Selbstoffenbarungen Gottes immer als Offenbarungen des Absoluten begreifen, und sie gerade hiedurch über alle Analogie menschlicher Thätigkeit erheben.

Das Resultat, welches sich aus den bisher gemachten Bemerkungen ergibt, läßt sich in folgenden Sätzen ausdrücken: Gott ist kein absolut verborgener Gott; er ist unserer Erkenntniß zugänglich, insofern wir in der Tiefe unsers Wesens mit

Betrachtung den Begriff Gottes bilden kann und soll, oder der Grund, der im speculativen Denken sich selbst zum Begriffe Gottes entwickelt und bestimmt.

ihm in lebendiger Gemeinschaft stehen, und hieraus das Bewußtseyn des Absoluten schöpfen, welches bey weiterer Entfaltung durch die Reflexion sich auf der Höhe der Vernunft zu der Idee des absoluten Geistes verklärt. Unsere Erkenntniß von Gott ist in ihrem Princip, und darum auch in ihrer der Gesetzmäßigkeit des Geistes entsprechenden Entfaltung eine wahre und reale; sie kann, wenn bey ihrer Ausbildung auf die rechte Weise zu Werke gegangen wird, von den die Volksvorstellungen unzertrennlich inhärirenden Anthropomorphismen rein erhalten werden. Nur vermögen wir nicht die Tiefen der Gottheit, welche allein der göttliche Geist erkennt (1 Cor. 2, 10. 11), zu ermessen, und das ganze unendliche Wesen Gottes zu umfassen und zu ergründen. Unsere Erkenntniß von Gott bleibt immer eine menschliche; wie Gott sich selbst erkennt, können wir ihn nicht erkennen. In dieser Beziehung wohnt Gott in einem unzugänglichen Lichte; in dieser Beziehung ist unsere Erkenntniß von Gott nothwendig eine inadäquate, und erwartet, um zu höherer Klarheit und Vollkommenheit zu reifen, das Schauen in dem Leben jenseits des Grabes [1]).

Allein wie? Brauchen wir auf jenes zukünftige Daseyn zu warten, um zu einer Erkenntniß von Gott zu gelangen, welche das Maaß der uns für dieses Leben verliehenen Geisteskräfte übersteigt? Hat uns nicht Christus den Vater vollkommen offenbart? Hat er uns nicht über dessen Wesen und Wirken Aufschlüsse gegeben, zu welchen der Mensch, sich selbst überlassen, nimmermehr hätte gelangen können, weil sie für unsere gegenwärtige Erkenntnißkraft im eigentlichen Sinne transcendent sind? — Wir läugnen nun nicht, daß die Menschheit durch die christliche Offenbarung Gott unendlich besser kennen lernte, als durch irgend einen der Weisen, die vor Christo aufgetreten waren.

---

1) Fischer über Strauß Dogm. 1. Bd. S. 20: Könnte der menschliche Geist die Gottheit und ihre Offenbarung ergründen, oder sie denkend durchdringen, so wäre er selbst absoluter Geist, eine Voraussetzung, die ebensosehr seinem Begriffe widerspricht, wie die Meinung, er sey keiner Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge fähig, da er doch das Ebenbild Gottes, oder als Vernunftwesen die Fähigkeit und den Beruf zu dieser Erkenntniß hat.

Allein dagegen müssen wir uns erklären, daß Christus eine völlig transcendente Erkenntniß Gottes aufgestellt habe. Wie man auch im Übrigen über die Natur Christi und sein Verhältniß zu Gott urtheilen möge, darin wird man doch am Ende einverstanden seyn, daß die Lehren, welche er verkündigte, nur solche waren, die zum Heile der Menschen dienen konnten. Allein zu unserm Heile können nur solche Lehren dienen, die wir verstehen können, die mithin unser Erkenntnißvermögen nicht absolut übersteigen. Der Zweck der Offenbarung Christi konnte nicht der seyn, Lehren aufzustellen, die absolut transcendent, eben deßwegen auch absolut unbegreiflich wären, bey welchen sich daher auch der Mensch nichts Klares denken könnte; denn es wäre auf keine Weise abzusehen, was der Mensch mit solchen Lehren anfangen sollte; sondern nur darin konnte der Zweck der Offenbarung Christi bestehen, diejenigen Wahrheiten, welche dem Princip nach dem Geiste eines jeden Menschen inwohnen, zu einer klaren, lichtvollen Entfaltung zu bringen, zu einer Entfaltung, zu welcher sie der Mensch, ohne Christum, vielleicht in keiner Zeit würde gebracht haben, und ihnen zugleich allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Wie erhaben demnach auch die Erkenntnisse von Gott seyn mögen, die in dem N. T. niedergelegt sind, so sind sie dennoch nicht absolut transcendenter Natur, sondern immer nur Entwicklung des Gottes-Bewußtseyns, das in jedem Menschen sich ausspricht. Deßhalb finden auch alle Bemerkungen, welche wir über die Natur unserer religiösen Erkenntniß gemacht haben, auf die Gottes-Lehre des N. T. ihre volle Anwendung. Sie enthält Wahrheit, allein Wahrheit, wie der Mensch sie fassen kann, und keine Geheimnisse, welche dem menschlichen Geiste absolut transcendent wären.

Von den göttlichen Eigenschaften überhaupt.

1. Begriff von göttlichen Eigenschaften.

Es ist bekannt, daß die frühern Dogmatiker unserer Kirche bey ihren Untersuchungen über die göttlichen Eigenschaften gewöhnlich von dem Unterschied ausgingen, welchen sie zwischen Attributen Gottes [1]) und göttlichen Prädicaten und Proprietäten machten. Unter letztern verstanden sie die Charaktere oder Bestimmungen, durch welche die drei Personen der Trinität sich von einander unterscheiden; unter jenen die Werke, welche das Verhältniß Gottes zur Welt bestimmen. Daß nun die Proprietäten von den Attributen Gottes gänzlich unterschieden und von einer Untersuchung über jene ausgeschlossen werden müssen, kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen; auch ist es richtig, daß die Werke Gottes etwas anders sind als seine Eigenschaften, obwohl unserer Ansicht nach die Dogmatiker es vielfach darin verfehlten, daß sie beide zu weit auseinander hielten und die Lehre von den Attributen abhandelten, ohne hinreichende Rücksicht auf die Werke Gottes zu nehmen, während doch die Eigenschaften eines Wesens erst aus seinen Wirkungen und Thätigkeiten erkannt werden können.

In den Definitionen, welche sie von den Eigenschaften Gottes aufstellten, stimmten die Theologen darin miteinander

---

1) In 1 Petr. 2, 9. werden die göttlichen Eigenschaften, oder Vollkommenheiten, mit dem Worte ἀρεταὶ bezeichnet; die griechischen Lehrer nannten sie ἀξιώματα, νοήματα.

überein, daß sie bey denselben überall auf ein Verhältniß der Eigenschaften zu dem Wesen Gottes hinwiesen; nur daß einige (nominalistisch) die Begriffe von den Eigenschaften Gottes rein aus unserer subjectiven Auffassung des göttlichen Wesens entspringen ließen, während andere (nach realistischer Weise) sie als etwas Gott an und für sich Zukommendes, als innere Bestimmungen in ihm dachten [1]).

---

1) Nominalistisch werden die göttlichen Attribute aufgefaßt und definirt von Quenstedt, I, p. 409., nach welchem sie nichts anders sind als conceptus essentiae divinae inadaequati, ex parte rei ipsam essentiam involventes, eandemque intrinsece denominantes. Er bemerkt ausdrücklich l. c. p. 416.: Si proprie et accurate loqui velimus, Deus nullas habet proprietates, sed mera et simplicissima est essentia, quae nec realem differentiam, nec ullam vel rerum, vel modorum admittit compositionem. Quia vero simplicissimam Dei essentiam uno adaequato conceptu adaequate concipere non possumus, ideo inadaequatis et distinctis conceptibus inadaequate essentiam divinam repraesentantibus eam apprehendimus, quos inadaequatos conceptus, qui a parte rei essentiae divinae identificantur, et a nobis per modum affectionum apprehenduntur, attributa vocamus. — Mit ihm stimmt Hollaz überein, welcher (p. 234, ed. Teller.) die göttlichen Attribute definirt als perfectiones Dei, quae essentiam divinam nostro concipiendi modo per se consequuntur et de Deo paronymice praedicantur. Hieher gehört auch die Definition Hase's (Lehrb. der evang. Dogm. S. 159.) als die Merkmale, in welchen sich die Idee Gottes vor der Reflexion entwickelt und für das religiöse Gefühl darstellt. Schleiermacher (christl. Gl. 1. S. 280. 2te Aufl.) betrachtet sie nicht als etwas Besonderes in Gott bezeichnend, sondern nur als etwas Besonderes in der Art das schlechthinnige Abhängigkeits-Gefühl auf ihn zu beziehen. Damit stimmt Twesten überein, nach welchem (2. S. 25.) die göttlichen Eigenschaften die Beziehungen ausdrücken, unter welchen die Gottes-Idee im frommen Bewußtseyn vorkommt. Mehr in realistischem Sinne fassen die göttlichen Attribute auf Reinhard, nach welchem ein attrib. divinum nichts anders wäre, als pars summae perfectionis sigillatim cogitata. Mit dieser Definition stimmt die Wegscheidersche überein („perfectiones naturae divinae ab intellectu humano sigillatim conceptae") und die Bretschneidersche („die einzelnen Theile der göttlichen Vollkommenheit nennen wir die Eigenschaften

Vielleicht wären manche schwankenden Bestimmungen über die Natur der göttlichen Eigenschaften vermieden worden, wenn man, anstatt die Untersuchung sogleich auf die Attribute Gottes hinzulenken, zuerst von der Frage ausgegangen wäre: Was denn unter einer Eigenschaft überhaupt zu verstehen sey? Denn wenn auch Gott, als der Absolute, mit keinem andern Wesen verglichen werden kann, so kann doch von Eigenschaften Gottes nur in dem Sinne gesprochen werden, in welchem von Eigenschaften überhaupt die Rede ist.

So viel ist nun von vornherein gewiß, daß zwischen den Eigenschaften eines Dinges und seinem Wesen ein nothwendiger und unauflöslicher Zusammenhang Statt findet. Alles was auf das Wesen eines Dinges in gar keiner Beziehung steht, was zu seinen äußern Umgebungen gehört, oder von zufälligen Umständen und Verhältnissen abhängt, kann keine Eigenschaft in dem wahren Sinne des Worts begründen. So z. B. wird es Niemand zu den Eigenschaften des Baumes rechnen, daß er von der Sonne beschienen, oder von dem Winde hin und her bewegt wird; gleichwie das Reich- oder Arm-, Vornehm- oder Gering-Seyn nimmermehr zu den Eigenschaften des Menschen gerechnet werden kann. Solcherley Bestimmungen, die von dem Wesen eines Dinges unabhängig ihren Grund einzig in zufälligen Umständen oder Verhältnissen haben, können nur in ganz uneigentlichem Sinne Eigenschaften genannt werden; sie werden richtiger mit dem Worte Accidentien bezeichnet, und deuten überall auf eine Passivität, auf ein Determinirtwerden von äußern Gründen hin, weßhalb sie auch nur bey endlichen Dingen vorkommen können.

Ist es nun auf der einen Seite sicher, daß die Eigenschaften eines Dinges mit dessen Wesen in einem nothwendigen Zusammenhange stehen, so wird man auf der andern Seite auch nicht in Abrede stellen können, daß zwischen dem Wesen selbst und den Eigenschaften doch noch ein wichtiger Unterschied

---

Gottes"). Auch die von Ammon (summa theol. christ.) gegebene (conceptus essentiales, quibus natura Dei absolvitur) kommt ohngefähr auf dasselbe hinaus.

Statt finde. Wir würden es sehr sonderbar finden, wenn z. B. Jemand unter die Eigenschaften eines Triangels rechnen wollte, daß er eine Figur von drei Seiten sey, welche drei Winkel in sich schließen. Eben so ist es sicherlich nicht zu den Eigenschaften des Baumes zu zählen, daß er ein organisch-vegetatives Wesen ist; gleichwie auch das Vernünftig-Seyn des Menschen, die Freiheit seines Willens, seine Bestimmung zur Gottähnlichkeit und zu einem unsterblichen Daseyn, nicht als Eigenschaften von ihm prädicirt werden können. Allerdings müssen wir uns von dem Wesen eines Dinges, um es denken zu können, einen Begriff machen, und es daher unter gewissen Bestimmungen auffassen. Das ganz Bestimmungslose ist, wie wir oben schon bemerkten, das Nichts. Allein die in den Begriff des Wesens eines Dinges fallenden Bestimmungen bilden genau genommen keine Eigenschaften, sondern innere (immanente) Bestimmtheiten desselben. So ist die Vernunft, Freiheit ꝛc. eine innere Bestimmtheit des Menschen, wie das organisch-vegetative Seyn eine immanente Bestimmtheit des Baumes ist. So lange wir uns das Wesen eines Dinges an und für sich, und in sich beschlossen denken, kann nur von dessen immanenten Bestimmungen, aber noch nicht von dessen Eigenschaften die Rede seyn. Von diesen sprechen wir erst dann, wenn die Fülle des Seyns und der Kraft, welche in dem Wesen eines Dinges liegt, aus dem verschloßnen Grunde anfängt sich zu erheben, sich zu manifestiren und in die Erscheinung überzutreten [1]).

---

1) Man unterscheidet zwar gewöhnlich *wesentliche* oder *nothwendige*, und *außerwesentliche* oder *zufällige* Eigenschaften, und versteht unter den erstern solche, welche zum Wesen eines Dinges gehören, während die andern solche seyn sollen, die nicht zum Wesen eines Dinges gehören, die daher daseyn, oder auch wegfallen können. Demnach wäre die Vernünftigkeit eine wesentliche, die Gelehrsamkeit oder Schönheit eine außerwesenlliche Eigenschaft des Menschen (S. *Krug* encyclop. philos. Lexicon, Art. Eigenschaft). Allein gehen wir von dem Gedanken aus, daß eine Eigenschaft alles ist, was einem Dinge zugeeignet (attribuirt) wird, so können wir auch im *eigentlichen* Sinne nicht mehr von *wesent-*

Was wir daher bey einem Dinge zunächst beobachten und kennen lernen, das ist nicht sein Wesen, sondern das sind seine Eigenschaften, d. h. die Formen oder Modalitäten, in welchen sich sein Wesen offenbart und zur Erscheinung kommt. Von diesen aus schließen wir auf sein Wesen; jedoch ist zu bemerken, daß wir hinwiederum, um diese Eigenschaften recht zu begreifen, von dem Wesen des Dinges ausgehen müssen. Es folgt daraus, daß wir das Wesen eines Dinges um so besser kennen lernen, je aufmerksamer wir seine Eigenschaften in ihrem ganzen Umfange beobachten, allein auf der andern Seite auch seine Eigenschaften uns um so richtiger deuten und erklären, je tiefer wir in sein Wesen eingedrungen sind. Was uns z. B. bey dem Baume zuerst in die Augen fällt, das ist nicht sein Wesen, sondern das sind die Erscheinungen, Offenbarungen desselben, d. h. seine Eigenschaften; es ist sein Wuchs, die Gestalt und Farbe seiner Blätter, seiner Blüthen und Früchte u. s. w. Aus diesen Erscheinungen schließen wir auf das Wesen des Baumes; wir erkennen in ihnen die Äußerungen und Offenbarungen einer organisch-vegetativen Kraft; allein sicher ist es, daß wir auch erst im Lichte des Begriffs von dieser Kraft uns alle Eigenschaften des Baumes recht deuten können; sein Wachsthum, das wechselnde Treiben und Abfallen seiner Blätter, Blüthen und Früchte ꝛc. bleiben uns iso-

---

lichen Eigenschaften sprechen, weil ja das Wesen eines Dinges schon vorausgesetzt werden muß, wenn ihm etwas soll zugeeignet werden. Es ist im Grunde Tautologie, zu sagen, der Mensch besitze als Eigenschaft die Vernünftigkeit; denn der Mensch ist nur in sofern Mensch, als er ein vernünftiges Wesen ist, weßhalb das, was ihm in diesem Satze beygelegt werden soll, schon in dem vorausgesetzten Begriffe des Menschen enthalten ist. Um alle Verwirrung zu vermeiden, wird es daher gerathen seyn, das Wort Eigenschaft nur von den sogenannten außerwesentlichen Eigenschaften zu gebrauchen, und die wesentlichen mit den Ausdrücken immanente Bestimmtheiten, innere Merkmale zu bezeichnen. — Es erhellt aus dem Gesagten, daß wir der von Böhme (Lehre von den göttlichen Eigenschaften, S. 6 ff.) aufgestellten Definition: Eigenschaft eines Dings sey alles dasjenige, was zum Wesen desselben gehört, unsere Zustimmung nicht geben können.

lirte und unbegriffene Erscheinungen, so lange wir uns nicht zu dem Gedanken der organisch-vegetativen Kraft erhoben haben, welche das Wesen des Baumes ausmacht und allen seinen Erscheinungen und Veränderungen zum Grunde liegt. In ihr haben wir den wahren Schlüssel zur Erkenntniß seiner Eigenschaften, in ihr das Band gefunden, welches sie zusammenhält, und in gegenseitige Wechselwirkung setzt. Denn das ist auch eine Bemerkung, welche nicht außer Acht gelassen werden darf, daß überall, wo Einheit des Wesens ist, auch alle Eigenschaften, insofern sie aus diesem Wesen stammen und nur die Offenbarungen desselben, die verschiedenen Formen und Modalitäten seiner Erscheinung sind, genau miteinander zusammenhängen, in steter Wechselwirkung stehen und unter sich eine Einheit bilden. Darum wird bey solchen Objecten keine Eigenschaft recht begriffen, so lange sie isolirt betrachtet wird; jede wird in ihrer Wahrheit nur dann erkannt, wenn sie in ihrem Zusammenhange mit allen übrigen Eigenschaften und mit dem Wesen des Dinges selbst aufgefaßt wird. So ist es bey jedem organischen Wesen, vorzüglich bey den organisch-animalischen. Durch das Studium der vergleichenden Anatomie ist man zur Gewißheit gelangt, daß jeder einzelne Knochen eines Thieres in seiner Gestaltung von der Gestaltung des gesammten Knochen-Gebäudes abhängt und mithin auf dieses und die ganze Conformation des Thieres, ja sogar durch weitere Folgerungen auf dessen Lebensweise und Eigenthümlichkeiten sichere Schlüsse ziehen läßt.

Es wäre leicht, die gemachten Bemerkungen durch viele andere Beyspiele zu erläutern. Schon oben haben wir die Behauptung ausgesprochen, daß auch bey dem Menschen Wesen und Eigenschaften nicht dasselbe sind, obwohl beide in unauflöslichem Zusammenhange stehen. Letztere sind auch hier nichts anders als das sich offenbarende, in die Erscheinung übergehende und hiemit zum Gegenstand unserer Wahrnehmung werdende Wesen des Menschen. Daß der Mensch eine Intelligenz ist, das gehört zu seinem Wesen; allein die Art und Weise, auf welche sich diese Intelligenz äußert, der Grad der Stärke, welchen sie entwickelt, die Talente, welche sie offenbart, der

Reichthum von Erkenntnissen, welchen sie in sich aufnimmt ꝛc., das Alles gehört zu den Eigenschaften des Menschen. Eben so ist es in praktischer Hinsicht: die Freiheit des Willens, die Bestimmung des Menschen zur Gottähnlichkeit und zu einem unsterblichen Daseyn, gehören zu seinem Wesen; allein ob der Mensch nun die Freiheit seines Willens nach den ihm vorgeschriebenen Gesetzen entwickle, ob er sich zur Ähnlichkeit mit Gott ausbilde, oder ob er die Gesetze Gottes übertrete, sich der Gewalt der sinnlichen Neigung und Leidenschaft hingebe, ob er sich der Seligkeit oder der Verdammniß in einem andern Leben würdig mache, das sind Eigenschaften desselben. Es ist offenbar, daß diese Eigenschaften nur Offenbarungen des menschlichen Wesens sind, weßhalb wir aus ihnen dieses zu erkennen suchen müssen, gleichwie auf der andern Seite diese Eigenschaften nur vermittelst des Wesens des Menschen recht zu begreifen sind. Welchen Begriff könnten wir uns z. B. von Tugend und Laster machen, wenn wir nicht wüßten, daß der Mensch seinem Wesen nach Freiheit des Willens besitzt? Je genauer wir daher den Menschen beobachten, desto klarer wird uns sein Wesen werden, gleichwie umgekehrt eine tiefere Erforschung seines Wesens uns über seine Eigenschaften erst den rechten Aufschluß zu geben vermag. Übrigens wirft bey dem Menschen auch schon eine Eigenschaft Licht auf die andere, indem sie alle miteinander zusammenhängen und ein Ganzes bilden. So ist es ja durch alle Erfahrung erwiesen, daß Irrthum und Vorurtheile sittliche Verirrungen erzeugen, gleichwie auf der andern Seite unsittliche Handlungen und Zustände die Intelligenz verfinstern und sie von der Erkenntniß der Wahrheit abhalten.

Es folgt aus den bisher gemachten Bemerkungen, daß wir unter Eigenschaften (Attributen) im wahren Sinne des Worts, nichts anders zu verstehen haben als die einzelnen Richtungen und Formen (Modalitäten), in welchen das Wesen eines Dinges sich offenbart, oder kürzer die Bestimmtheiten in der Erscheinung eines Objectes.

Machen wir von dem Gesagten die Anwendung auf Gott, so ist zuerst so viel klar, daß bey Gott keine Accidentien vor-

kommen können. Als absoluter Urgrund von Allem kann Gott von nichts determinirt werden. Alles ruht in ihm, hängt einzig von ihm ab; nichts kann daher auf Gott zurückwirken, nichts sein Wesen bestimmen und verändern. Es gehört zu den Vorstellungen des gemeinen Volksglaubens, sich Gott als abhängig von dem Willen und den Handlungen endlicher Wesen zu denken, wie wenn man die Sünde als eine Beleidigung Gottes betrachtet, und die Wirkungen des Gebets darein setzt, die Gottheit zu bewegen, ihre Rathschlüsse zu verändern. Solcherley Vorstellungen müssen aus der Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen durchaus ausgeschlossen bleiben.

Eine fernere Folgerung, welche wir aus den gemachten Bemerkungen ziehen, ist die, daß wir die Eigenschaften Gottes nicht mit seinem Wesen verwechseln dürfen. Wir wüßten schlechterdings nichts von Gott, könnten nichts von ihm aussagen, wenn sein Wesen ewig in sich verschlossen bliebe, wenn er in einem unaufhörlichen Anundfürsich-Seyn beharrte. Alle unsere Erkenntniß von Gott hat einzig darin seinen Grund, daß er sich selbst offenbart und die unendliche Fülle seines Seyns in die Erscheinung übergehen läßt. Zum Wesen des Geistes gehört Activität; in dem Wesen des absoluten Geistes liegt es daher, unendlich wirksam zu seyn und in dieser Activität sein absolutes Seyn zur Erscheinung zu bringen. „Darum wird sein unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit erkannt an seinen Werken, das ist an der Schöpfung der Welt“ [1]. Eine Offenbarung Gottes ist das Gottesbewußtseyn in der Tiefe unsers Wesens; Offenbarung Gottes ist die Welt in ihrer Unermeßlichkeit und in ihrer wunderbaren Herrlichkeit; Offenbarung Gottes ist die Geschichte, welche nichts anders ist als die von ihm bedingte und zu dem von ihm gesetzten Ziele geleitete Entwicklung des Lebens der Menschheit. Durch die Betrachtung der Natur und Geschichte entfaltet sich das uns inhärirende Gottesbewußtseyn bis zur höchsten Vernunft-Idee von Gott, in welcher uns lichtvoll sein wahres Wesen aufgeht und in welcher sich die uns kund ge-

---

1) Röm. 1, 20.

wordenen Eigenschaften Gottes erst in ihrer Wahrheit darstellen und zu einer absoluten Einheit verschmelzen.

Die Eigenschaften Gottes sind nicht sein Wesen, aber sie sind begründet in seinem Wesen, insofern dieses in ewiger Selbstoffenbarung begriffen ist. Das Wesen Gottes ist absolute Einheit; eine Vielheit in dasselbe zu setzen, wäre grobe Verkennung desselben. Allein es offenbart sich, insofern es Grund einer endlichen Welt wird, in verschiedenen Richtungen und Formen und bringt hiedurch eine Mehrheit von Eigenschaften Gottes in uns zum Bewußtseyn. Indem wir Gott manchfaltige Attribute zuschreiben, wollen wir keineswegs das göttliche Wesen theilen, spalten, sondern nur aussagen, daß sich das Eine, untheilbare Wesen Gottes in dem von ihm gesetzten Reiche des Endlichen in mehrfachen Richtungen und Formen offenbart und sich uns und dem gesammten Reiche der Intelligenzen zu erkennen gibt. Die Eigenschaften Gottes sind daher allerdings von seinem Wesen nicht zu trennen, sie sind begründet in seiner ewigen Activität und Selbstoffenbarung, in welcher sein Wesen begriffen ist; und dennoch sind sie auch nicht sein Wesen selbst, sondern nur *die Bestimmtheiten, Modalitäten, unter welchen sich Gott offenbart und sein unendliches Seyn in die Erscheinung eintreten läßt.*

Aus der aufgestellten Ansicht von den göttlichen Attributen ergeben sich mehrere wichtige Folgerungen:

1. Da dieselben, obgleich aus dem Wesen Gottes stammend, dennoch nicht dieses Wesen selbst, sondern nur die verschiedenen Richtungen und Formen sind, in welchen es sich offenbart, so dürfen auch zu ihnen keine Bestimmungen gerechnet werden, welche sich auf sein Wesen als solches beziehen. Mit Unrecht hat man daher die Absolutheit, Unendlichkeit, Allvollkommenheit, Nothwendigkeit, Geistigkeit Gottes zu seinen Eigenschaften gerechnet. Alle diese Bestimmungen sind im Grunde nichts anders als bloße Variationen in dem Ausdrucke der Gottes-Idee; sie sprechen alle das Seyn Gottes aus, nur bald von dieser, bald von jener Seite aufgefaßt. Es sind immanente Merkmale des göttlichen Wesens und betreffen das

reine Anundfürsich-Seyn Gottes. Allein zu den göttlichen Eigenschaften, die überall eine Wirksamkeit, Selbstoffenbarung Gottes voraussetzen, und transeunter Natur sind, können sie nicht gerechnet werden.

2. Zu den Eigenschaften Gottes gehört auch nicht was bloß ein Verhältniß Gottes zu dem endlichen Wesen betrifft, und daher keine Bestimmtheit in dem göttlichen Wirken ausmacht. So verhält es sich z. B. mit der Unbegreiflichkeit Gottes, die zuweilen irrigerweise unter seine Attribute gezählt worden ist, durch welche aber nichts ausgesprochen wird, was Gott oder seine ewige Wirksamkeit betrifft, sondern bloß das Verhältniß, in welchem der unendliche Geist zu der endlichen Erkenntnißkraft steht.

3. Es folgt schon aus dem Gesagten, daß wir es für einen Irrthum halten müssen, wenn man den Begriffen von den Eigenschaften Gottes (nominalistisch) bloß subjective Bedeutung und Geltung zuschrieb, indem man sie einzig von der Eigenthümlichkeit unsers Denkvermögens abhängig machte. Wenn nicht geläugnet werden kann, daß die Selbstoffenbarung Gottes Realität hat, so kann man auch den Eigenschaften Gottes, als den Modalitäten dieser göttlichen Selbstoffenbarung, die Realität nicht absprechen. Allerdings setzen die Begriffe von den göttlichen Eigenschaften einen erkennenden, denkenden Geist voraus und haben insofern subjective Bedeutung. Allein wenn man nicht behaupten will, daß die Selbstoffenbarung Gottes und die in ihr begründete endliche Welt aller Realität entbehren, so wird man auch die Begriffe von den göttlichen Eigenschaften nicht als leer und bedeutungslos betrachten können, sondern zugeben, daß sie nicht nur subjective und nominalistische, sondern auch objective und realistische Bedeutung haben.

Aus eben diesen Gründen können wir auch der Schleiermacherschen Auffassungsweise der göttlichen Attribute unsere Zustimmung nicht schenken. Darin hat Schleiermacher allerdings Recht, daß er behauptet: Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollten nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen [1]; allein das können wir nicht zugeben, was er

1) Christl. Gl. 1. §. 50.

ferner sagt, daß sie nur etwas Besonderes bezeichnen sollen in der Art das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen. Wohl wird der Mensch je nach dem in ihm vorherrschenden frommen Gefühle, bald dieses, bald jenes göttliche Attribut mit vorzüglicher Lebhaftigkeit des Bewußtseyns ergreifen. Allein ist Gott nur insofern der Gerechte, als dem von bösem Gewissen Geplagten sein richterlicher Ernst vor Augen tritt; nur insofern der Gütige, weil der Mensch in der Freude über eine unverhoffte Wohlthat diese auf seine absolute Causalität bezieht? Das kann doch wirklich nicht behauptet werden. Die göttlichen Attribute gehören Gott an, nicht als ob sie sein Wesen ausmachten, als ob sein ganzes Seyn nur aus dem Complexe derselben bestände, sondern weil sie die Formen und Richtungen sind, in welchen sich sein Seyn offenbart und zur Erscheinung gelangt. Sie sind unabhängig von unserer intellectuellen Auffassungsweise, von dem Wechsel unserer frommen Gefühle, von allen unsern individuellen Thätigkeiten und Zuständen, sie haben Realität und die Begriffe von denselben objective Bedeutung. Wir können daher auch die Vorstellungen von denselben nicht als bloße Beziehungsbegriffe ansehen. Sie deuten allerdings auf Beziehungen hin, allein nicht auf bloß subjective und ideale, sondern auf objective und reale, auf die Beziehungen nämlich, in welchen sich die Activität Gottes real äußert, und seine ewige Selbstoffenbarung sich vollzieht.

4. Wenn überhaupt, wie oben bemerkt wurde, die Eigenschaften eines jeden lebendigen Wesens zusammengehören und sich gegenseitig bedingen, so muß dieses um so mehr der Fall seyn bey den Eigenschaften Gottes. Gleichwie nämlich sein Wesen eine absolute Einheit ist, so ist auch seine Activität nur Eine; nur daß diese Eine Wirksamkeit Gottes in verschiedene Richtungen eingeht, sich in verschiedenen Formen darlegt. Alle Eigenschaften Gottes stehen daher mit einander in einem innigen, unauflöslichen Zusammenhange. Jede ist begründet in dem gesammten göttlichen Wirken, nur daß in ihnen das göttliche Wirken bald in dieser, bald in jener Richtung hervortritt. Es kann folglich unter den göttlichen Eigenschaften nicht der allerentfernteste Zwiespalt herrschen; alle stehen unter sich in

der vollkommensten Harmonie, und man kann sicher seyn, daß da, wo der Mensch gewisse Attribute Gottes nicht zu vereinigen weiß, seine Vorstellung von der einen oder von der andern im Irrthum befangen ist. War es ein anderer Grund, warum man so oft die Gerechtigkeit Gottes als mit seiner Güte unvereinbar betrachtete? Viele unauflösliche Schwierigkeiten wären aus der christlichen Dogmatik verschwunden, viele endlose Fragen und Untersuchungen wären vermieden worden, wenn man die göttlichen Eigenschaften nicht allzu oft aus einem ganz falschen Gesichtspunkt aufgefaßt hätte [1].

5. Wenn die Attribute Gottes nichts anders sind als die Richtungen und Formen, in welchen sich seine Activität äußert und seine ewige Selbstoffenbarung sich vollzieht, so folgt daraus, daß sie mit seinen Werken genau zusammenhängen. Dieß bestätigt die schon oben im Vorbeigehen gemachte Bemerkung, daß mit Unrecht die meisten Dogmatiker die Attribute Gottes von seinen Werken zu strenge geschieden haben. Die Folge von dieser Scheidung war, daß man in der Glaubenslehre gewöhnlich die Lehre von den Eigenschaften Gottes ganz abgesondert von der Lehre von seinen Werken abhandelte. Allein hätte man nicht schon längst das Unbequeme dieser Methode einsehen sollen? Es ist ja unmöglich, von den meisten Eigenschaften Gottes zu sprechen, ohne auf seine Werke hinzuweisen. Setzen nicht seine Allmacht, Allgegenwart, Ewigkeit, Allwissenheit ꝛc. die Schöpfung der Welt voraus? Und kann man sich von seiner Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte nur einen klaren Begriff machen, wenn man diese Attribute nicht in dem Lichte der ganzen Wirksamkeit Gottes betrachtet, welche auf die Entwicklung der Menschheit gerichtet ist? — Es möchte daher gerathen seyn, in der gewöhnlichen Anordnung der Dogmatik,

---

1) Romang, System der natürl. Religionsl. S. 241.: Schon in dem endlichen Wesen, um wie viel weniger noch in dem göttlichen, welches, wie überhaupt das vollkommenste, so das in sich gediegenste ist, sind die verschiedenen Eigenschaften nicht anzusehen, als wären sie gegen einander gleichgültige Fremdlinge, die in verschiedenen Abtheilungen der Substanz gleichsam zur Miethe wohnten.

was diesen Punkt betrifft, eine Abänderung zu machen, und die Lehre von den Eigenschaften Gottes in Verbindung mit der von seinen Werken abzuhandeln. Allerdings bildet, wenn nach dieser Methode zu Werke gegangen wird, die Lehre von den göttlichen Attributen kein besonderes Hauptstück mehr. Allein sollte dieser anscheinende Nachtheil nicht weit überwogen werden durch den Vortheil, daß auf diese Weise nicht nur die Wiederholungen, welche bei der jetzt gewöhnlichen Anordnung, wo schon bei den Eigenschaften Gottes auf seine Werke hingewiesen werden muß, nothwendig vorkommen, vermieden werden, sondern daß auch so für die einzelnen Attribute eine feste Basis gewonnen wird, was in den bisherigen Darstellungen offenbar vermißt wurde.

---

2. Deduction der göttlichen Eigenschaften.

Es möchte vielleicht scheinen, als ob die christliche Theologie keinen Grund habe, sich mit der Frage über die Deduction der göttlichen Eigenschaften zu befassen, indem dieselben ja in dem N. T. klar ausgesprochen vorliegen und das ganze durch Christum vollzogene Heilswerk auf sie zurückgeführt wird. Dagegen wäre aber zu bemerken, daß die Theologie als Wissenschaft sich unmöglich damit begnügen kann, die göttlichen Attribute aus der Zerstreuung, in welcher sie sich in den Schriften des N. T. ausgesprochen finden, zu sammeln und etwa nach einem logischen Schema anzuordnen. Die Wissenschaft muß überall von einem Princip ausgehen, und aus diesem heraus ihren ganzen Inhalt entfalten und darlegen. Hiemit ist der christlichen Theologie die Aufgabe gestellt, dasjenige Princip aufzusuchen, aus welchem sich die in dem N. T. vorkommenden Attribute Gottes nach ihrer ganzen Eigenthümlichkeit entwickeln lassen. Erst indem sie diese Attribute aus einem Principe deducirt, wird es ihr auch gelingen, die Begriffe derselben genauer zu bestimmen, dasjenige was in ihnen Bildliches, Symbolisches und Menschlich-Beschränktes liegt, zu ent-

fernen, und diejenigen auszuschließen, welche auf bloßer dichterischer Ausdrucksweise oder auf Unvollkommenheit der Auffassung von Gott und göttlichen Dingen beruhend, gar keinen realen Gehalt in sich schließen [1].

Die philosophische Religionslehre ist in dieser Beziehung ganz in demselben Falle wie die christliche. Auch in ihr handelt es sich bey der Deduction der göttlichen Attribute um das Princip, von welchem ausgegangen werden muß. Bedenkt man nun, daß die Eigenschaften Gottes in seiner ewigen Selbstoffenbarung wurzeln, durch welche sein unveränderliches Seyn zur Offenbarung gelangt, so erkennt man, daß es nur zwei Hauptprincipien geben kann, von welchen die Entfaltung seiner Attribute ausgehen muß. Das eine ist das Wesen Gottes, oder vielmehr die Idee Gottes, in welcher sein Seyn und Wesen sich ausspricht, das andere sind die Werke, in welchen er sich offenbart, d. h. das Reich der Endlichkeit in seinem Seyn und seiner unaufhörlichen Entwicklung.

---

1) Twesten, Vorlesl. 2r Bd. 1e Abthl. S. 30.: Wie sind die göttlichen Attribute zu finden? Man könnte sich an die heilige Schrift halten, indem man die Aussprüche sammelte, worin sie Gott gewisse Eigenschaften beylegt, und ihren Sinn grammatisch und logisch zu entwickeln suchte. So sehr dieß aber auch den gewöhnlichen Vorstellungen von der Construction der Dogmatik entspräche, so hat man doch von jeher gefühlt, daß dieser Weg nicht zum Ziele führe. Denn da es gelegentliche Veranlassungen sind, bey welchen die Schrift bald diesen, bald jenen Bestandtheil des Gottesbewußtseyns hervorhebt, ohne die Absicht, einen systematischen Lehrbegriff der göttlichen Eigenschaften aufzustellen, so bietet sie auf der einen Seite einen Überfluß von Prädicaten dar, die mit geringen Modificationen dasselbe sagen, während sie auf der andern für die Vollständigkeit doch keine Gewähr leistet. Deshalb hat man von Alters her die Nothwendigkeit eines methodischen Verfahrens eingesehen, wobey man sicher wäre, das Gebiet der hiehergehörigen Begriffe zu erschöpfen, Verwandtes und Verschiedenes richtig zusammenzufassen und zu theilen, Ursprüngliches und Abgeleitetes richtig zu unterscheiden. Doch wird das Zusammentreffen der so gewonnenen Resultate mit den Aussprüchen der heiligen Schrift sowohl die Richtigkeit der Reflexion, als auch die Wahrheit und Reinheit des dabey vorausgesetzten Bewußtseyns verbürgen müssen.

Am natürlichsten scheint es nun, die Werke Gottes zum Deductions-Princip seiner Eigenschaften zu machen. Das war auch der Weg, den man von alten Zeiten her, um die göttlichen Eigenschaften zu erkennen, einschlagen zu müssen glaubte, und auf welchen neuerdings wieder Ritter als auf den einzig möglichen hingewiesen hat [1]). Es kann nun auch wirklich keinem Zweifel unterliegen, daß die Betrachtung der göttlichen Werke ein nothwendiges Erforderniß ist, um die Eigenschaften Gottes kennen zu lernen. Denn wenn diese nichts anders sind als die Bestimmtheiten, die Modalitäten seiner ewigen Wirksamkeit und Selbstoffenbarung, so müssen wir uns auch nothwendig, um zum Bewußtseyn derselben zu gelangen, an die göttlichen Werke wenden. Ohne sie wüßten wir von göttlichen Attributen, im wahren Sinne des Wortes, nichts. Die Himmel erzählen uns die Ehre Gottes und die Veste verkündet uns seiner Hände Werk (Ps. 19, 2.). Allein nicht nur die Natur ist Werk Gottes, sondern auch die Geschichte der Menschheit; auch sie fordert uns zu aufmerksamer Betrachtung auf; ohne sie blieben uns mehrere der herrlichsten Vollkommenheiten Gottes von tiefem Dunkel umflossen. Indessen darf doch, bey der Anerkennung der Wahrheit, daß man, um zu der Erkenntniß der Attribute Gottes zu gelangen, nothwendig seine Werke betrachten muß, nicht außer Acht gelassen werden, daß Welt und Geschichte uns Gott nicht verkündigten, wenn er sich uns nicht zunächst und ursprünglich offenbarte in der Tiefe unsers Bewußtseyns. Nur wer mittelst

---

1) Ritter, über die Erkenntniß Gottes in der Welt. S. 240.: Wenn wir dem Begriff Gottes denselben Inhalt beilegen müssen, wie dem Begriffe der Welt, und allein aus der Bestimmung seines Inhalts eine Erkenntniß Gottes uns zuwachsen kann, so dürfen wir auch aus der Erkenntniß einer jeden Vollkommenheit der Welt eine Erkenntniß Gottes schöpfen. Nur in der Welt erkennen wir Gott. Dieser Satz richtig verstanden, bedarf gar keines Beweises. Denn wo wir sind, da erkennen wir; wir sind aber in der Welt, und alle unsere Gedanken sind Entwicklungen und Bestandtheile der Welt, so daß Niemand möchte zu sagen wissen, wie sie vom Weltlichen sich trennen könnten.

des Gottesbewußtseyns in sich Gott wahrnimmt, versteht auch die Gott verkündenden Stimmen der Natur und Geschichte. Allein stumm schiene uns Alles, unverständlich blieben uns in alle Ewigkeit die Offenbarungen Gottes in seinen Werken, ohne das Gottesbewußtseyn in unserm Innern, in welchem sich uns der absolute Geist unmittelbar zu erkennen gibt. Die ursprünglichste Quelle unserer Gottes-Erkenntniß ist in uns selbst, und alle Forschungen im Gebiete der göttlichen Werke können keinen andern Endzweck haben, als das Gottesbewußtseyn in uns zu höherer Entfaltung, Klarheit und Bestimmtheit zu bringen und aus demselben heraus die das Wesen Gottes, so weit es uns zugänglich und begreiflich ist, aussprechende Vernunft-Idee Gottes vollkommen zu entfalten. Je reiner und erhabener unsere Gottes-Idee wird, desto klarer erschauen wir Gott in seinen Werken. — Schon dieser natürliche Entwicklungs-Proceß unserer Gottes-Erkenntniß läßt uns billig zweifeln, ob es wohlgethan sey, bey der Deduction der göttlichen Eigenschaften die Werke Gottes, und unter diesen namentlich die Welt, zum einzigen Princip zu nehmen. Allein es drängen sich uns bey weiterm Nachdenken noch mehrere andere Zweifel auf.

Die Werke Gottes, wie herrlich und wunderbar sie seyn mögen, fallen dennoch alle in das Gebiet des Endlichen. Es ist hier natürlich der Ort nicht, uns auszusprechen über das schwere, ungeheure Problem: Wie es denkbar sey, daß der Unendliche sich in dem Endlichen offenbare, ja wie nur ein Endliches neben dem Unendlichen gedacht werden könne? — Allein wir würden alle Thatsachen unsers Bewußtseyns verläugnen, wenn wir entweder die Endlichkeit der Welt und aller geschichtlichen Ereignisse, oder die Unendlichkeit und Absolutheit Gottes läugnen wollten. Wenn nun aber kein größerer Gegensatz gedacht werden kann als der zwischen Endlichem und Unendlichem, dürfen wir ersteres zur Basis nehmen, wenn wir zur Erkenntniß von letzterm gelangen wollen? Wir haben schon oben die Unmöglichkeit, die Idee des Absoluten, welche doch klarer oder verhüllter dem Gottesbegriff überall zum Grunde liegt, aus der endlichen Welt abzuleiten, als eine Bestätigung unserer

Ansicht angeführt, daß die erste, ursprünglichste Gottes-Offenbarung in den Tiefen unsers Geistes Statt finde, daß hier der Keim der Idee des Absoluten liege, welchem die Naturbetrachtung und Reflexion nur zu weiterer Entwicklung verhelfen kann. Sollten wir nicht berechtigt seyn, hier, wo von dem Deductions-Princip der Eigenschaften Gottes die Rede ist, wieder auf diesen Punkt hinzuweisen? Wie sollen wir in der That die Attribute des unendlichen Wesens aus dem Reiche des Endlichen ableiten? So lange wir uns nur allein an dieses halten, können wir auch zu nichts anderm kommen, als zu Vorstellungen von endlichen Eigenschaften, die aber gerade als solche, sich auf Gott nicht anwenden lassen.

Außerdem ist zu bemerken, daß das Reich des Endlichen, in seinem unermeßlichen Umfange, eine ins Endlose gehende Vielheit darstellt. Allerdings ahnen wir es, daß die Welt kein loses Aggregat einer unendlichen Vielheit von einzelnen, und zum Theil in hartem Gegensatze stehenden Elementen sey, sondern einen einzigen, unauflöslich zusammenhängenden, ungeheuern Organismus, eine strenge Einheit ausmache, gleichwie auch in der Geschichte, aus je höherm Standpunkte wir sie betrachten, um so mehr die einzelnen Momente verschwinden, und sich in die Idee eines großen, nach ewigen Gesetzen geregelten, in innigem Zusammenhange stehenden, zu einem herrlichen Ziele sich hinbewegenden Entwicklungs-Processes der endlichen Intelligenzen auflösen. Daher sprechen wir auch von einer Welt und einer Geschichte in Singulari. Indessen sind doch Welt und Geschichte, als Einheiten betrachtet, nur Vernunft-Ideen; in der Erfahrung geben sie sich als eine unendliche Vielheit isolirter Momente zu erkennen, die in vielfachen Gegensätzen stehend, sich gegenseitig widersprechen und bekämpfen. Wollten wir demnach von der Welt und Geschichte, wie sie sich in der Erfahrung darstellen, ausgehen, um die Eigenschaften Gottes zu bestimmen, so würden wir nicht nur zu einer unbestimmten Mehrheit von Attributen hingetrieben, sondern zu göttlichen Eigenschaften geführt werden, welche in realem Gegensatze, in directem Widerspruche stehend, sich schlechterdings in keine Einheit auflösen ließen und durch deren An-

nahme in die göttliche Wirksamkeit und Selbstoffenbarung selbst ein unheilbarer Zwiespalt gesetzt würde.

Deutlicher werden die Schwierigkeiten, welche sich bey der Deduction der göttlichen Eigenschaften, wenn man dabey von den Werken Gottes, als einzigem Princip ausgehen will, einstellen, wenn man die Methode, nach welcher diese Deduction vollzogen werden soll, in genaue Erwägung zieht. Es ist bekannt, daß die frühern Dogmatiker bey der Ableitung und Bestimmung der göttlichen Eigenschaften, gewöhnlich die dreifache Methode zum Grunde legten, welche seit Albertus M. die Scholastiker befolgt hatten [1]). Durch die via negationis sollte von Gott negirt werden, Alles was in dem Reiche der endlichen Dinge einen Mangel an Realität darstellt; dagegen sollte die via eminentiae darin bestehen, Gott alle Realitäten, welche die Betrachtung der endlichen Dinge uns erkennen läßt, im höchsten, eminentesten Sinne zuzuschreiben; nach der dritten via, nämlich der via causalitatis, sollte von der Welt als Wirkung auf Gott als höchsten Urheber geschlossen und ihm alle Eigenschaften beygelegt werden, welche in ihm als höchster Weltursache nothwendig vorausgesetzt werden müßten.

Die Dogmatiker der neuern Zeit haben nicht ermangelt, diese dreifache Methode der Auffindung der göttlichen Attribute einer scharfen Kritik zu unterwerfen und auf die große Mangelhaftigkeit derselben aufmerksam zu machen [2]). Was auch wirklich auf den ersten Blick auffällt, das ist das Unlogische derselben. Weit entfernt, sich gegenseitig auszuschließen, setzen sie sich vielmehr gegenseitig voraus; sie constituiren daher im Grunde nicht drei verschiedene Methoden, sondern lassen sich auf eine einzige zurückführen. Daß die via negationis nicht als eine wahre Methode zur Deduction der göttlichen Attribute angesehen werden könne, geht mit vollkommner Klarheit daraus

---

1) Über die Art und Weise, auf welche die Mystiker (Dionys. Areopag. und Scotus Erigena) von den Geschöpfen zur Gotteserkenntniß aufzusteigen suchten, s. Strauß, Glaubensl. 1. S. 532.

2) S. Schleiermacher, Gl. 1. S. 285. Twesten, 2r Bd. 1e Abth. S. 30 ff. Strauß, Glaubensl. 1. S. 536.

hervor, daß die bloße Negation zu gar nichts führt. Dadurch daß wir aussagen was Gott nicht ist, gewinnen wir noch nicht die mindeste Kenntniß von dem was er ist. Soll diese via irgend eine Bedeutung haben, so kann sie nur darin liegen, daß bey der Verneinung irgend etwas Positives mitgedacht wird, was in Gott mit Ausschluß aller Schranken gesetzt werden soll. Hiedurch geht aber diese Methode offenbar in die der eminentia über, durch welche die aus der Betrachtung der Welt sich ergebenden Realitäten schrankenlos in Gott gesetzt werden sollen. Frägt man nun aber weiter: Warum wir die in der Welt uns entgegen tretenden Realitäten, vermöge der via eminentiae, Gott im höchsten, schrankenlosesten Sinne zuschreiben sollen? so kann doch wohl die Antwort auf diese Frage keine andere seyn als diese: Weil das Daseyn der Welt als einer wirklichen erfordert, daß wir diese Realitäten bey Gott als dem höchsten Welt-Urheber voraussetzen. Allein dieß führt nun zu der via causalitatis, durch welche wir gerade aufgefordert werden, Gott alle Realitäten zuzuschreiben, welche das Daseyn der Welt in ihrem Schöpfer voraussetzt. Es folgt hieraus, daß die beiden ersten viae in der dritten aufgehen; nur von dieser kann also, wenn von der Welt als dem Ductions-Princip der göttlichen Attribute ausgegangen werden soll, im Ernste die Rede seyn. — Übrigens bieten jene beiden erstern viae noch andere Seiten dar, von welchen die Kritik sie in Anspruch nehmen kann. Es handelt sich hier um Realitäten, deren Mangel auf der einen Seite in Gott negirt, welche auf der andern Seite im höchsten Grade in Gott ponirt werden sollen. Allein frägt sich hier nicht: Was wir denn, von der Betrachtung der Welt ausgehend, als Realität zu betrachten haben? Eine Realität ist im Grunde jede Kraft, die in einem Wesen sich wirksam erweiset. Dürfen wir denn aber Gott alle Kräfte der Natur zuschreiben? Wir wollen hier nicht einmal von den die unorganische und vernunftlose Natur belebenden Kräften sprechen, deren Übertragung auf Gott zu den größten Absurditäten führen würde. Allein dürfen wir die menschlichen Kräfte, welche doch zuverlässig wahre Realitäten ausmachen, wenn auch im eminentesten Grade aufgefaßt, Gott

zuschreiben? Hat Gott Gedächtniß und Einbildungskraft? Können wir uns in ihm ein sinnliches Apperceptions-Vermögen denken? Dürfen wir ihm Verstand beylegen, wenn wir unter Verstand das Vermögen der Begriffs-Bildung und des Urtheilens verstehen? — Auf diesem Wege käme man am Ende zu lauter Anthropomorphismen, allein nimmermehr zu einer wahren Erkenntniß göttlicher Attribute. — Endlich wäre hier noch zu fragen: Was denn die Forderung, Gott die erkannten Realitäten im eminentesten Grade beyzulegen, eigentlich besagen solle? Gehen wir rein von dem endlichen Seyn aus, wie dieses bey der angegebenen dreifachen Methode geschehen soll, ist also die Rede von solchen Realitäten, welche die Betrachtung dieses Seyns uns entdecken läßt, so führt uns auch die höchste Steigerung dieser Realitäten nimmermehr über die endliche Beschränktheit hinaus; wir legen Gott diese Eigenschaften in einem sehr hohen, in dem höchsten Grade bey; allein endliche Realitäten können durch alle Steigerung und Potenzirung niemals zu unendlichen, und daher auch auf keine Weise dem absoluten Wesen zugeschrieben werden, ohne dasselbe in das endliche Seyn herabzuziehen.

Die Methode der Causalität ist auch von neuern Dogmatikern sehr in Schutz genommen worden. Schleiermacher nennt das durch sie vorgeschriebene Verfahren ein wahrhaft selbstständiges. Da dieser Theologe das ganze fromme Bewußtseyn in dem schlechthinnigen Abhängigkeits-Gefühle aufgehen läßt, so begreift man, daß ihm das Verfahren, die göttlichen Eigenschaften nach dem Gesetze der Ursächlichkeit zu bestimmen, sehr einleuchten mußte. Auch versichert er, daß alle in der christlichen Glaubenslehre abzuhandelnden göttlichen Eigenschaften, da sie eben nur das schlechthinnige Abhängigkeits-Gefühl erklären sollen, auf die göttliche Ursächlichkeit irgendwie zurückgehen müssen. Indessen nimmt in derselben Stelle Schleiermacher von dem, was er zu Gunsten der Methode der Causalität sagt, wieder Vieles zurück, indem er eingesteht, daß allerdings nicht alle göttlichen Eigenschaften, welche irgend einer Modification unsers Abhängigkeits-Gefühls entsprechen, gleich unmittelbar aus dem Begriffe der Ursächlichkeit abge-

leitet werden können, und daß niemals aus der Wirkung das Wesen dessen selbst was eingewirkt hat, erkannt werden kann [1]).

Dieser zuletzt von Schleiermacher angedeutete Punkt verdient bey einer Würdigung der Methode der Ursächlichkeit ganz vorzüglich ins Auge gefaßt zu werden. Es ist uns allerdings sehr natürlich, von der Wirkung auf die Natur der Ursache zu schließen. Nach dem Kunstwerke bildet sich unsere Vorstellung von dem Künstler; aus der äußern Handlungsweise bestimmen wir den Charakter eines Menschen, und wir können nicht umhin, aus der Beschaffenheit der Welt auf die Natur dessen zu schließen, welcher sie ins Daseyn gerufen hat. Hiedurch gerade wirkt die Betrachtung der Natur mit zur Entfaltung unserer Gottes-Idee. Allein sie setzt diese Idee, wenn auch nur dem Princip nach, schon voraus, sonst könnte sie uns sehr irre führen. Denn in der That kann die Wirkung uns zu keinem sichern Schlusse auf ihre Ursache berechtigen [2]). Wie viele Beyspiele gibt es nicht, wo Wirkung und Ursache sehr verschieden sind! Manche bedeutende Entdeckung ist schon von beschränkten Geistern gemacht worden, während die thörichtsten Unternehmungen von solchen ausgingen, welchen glänzende Geistes-Gaben waren verliehen worden. Nicht selten geschieht es, daß Handlungen, welche sehr unglückliche Wirkungen hervorbringen, die lobenswürdigsten Intentionen zum Grunde lagen, während umgekehrt die entschiedenste Bosheit, auf das Verderben der Andern ausgehend, deren Glück befördert (1 Mos.

---

1) Schleiermacher, Gl. 1. S. 286.

2) Neubig, die philos. und christl. Gotteslehre. Nürnb. 1830. S. 134.: Eine Wirkung von dieser oder jener Beschaffenheit schaut hin, weiset zurück auf eine Ursache und Kraft, wie sie beschaffen seyn muß, wenn eben eine solche Wirkung hervorkommen soll; aber wie beschaffen nun diese seyn müsse, kann man aus der Beschaffenheit der Wirkung nicht so ersehen, daß man nun diese Beschaffenheit auf die Ursache und Kraft nur so geradezu übertragen dürfe. — Twesten, 2. 1. S. 31: Wenn wir etwas bloß nach seinen Wirkungen bezeichnen (z. B. wenn wir den Regen fruchtbar, einen Wind austrocknend nennen), so sagen wir dadurch eigentlich nichts über seine innere Beschaffenheit aus.

50, 20.). Es ist zum Gemeinplatze geworden, daß die größten Ursachen oft nur unbedeutende Wirkungen hervorbringen, während die einflußreichsten Erscheinungen und Ereignisse von kleinen Ursachen bewirkt werden. Wenn wir aber überhaupt nicht mit Sicherheit von der Wirkung auf die Ursache schließen können, wie könnte das durch die Methode der Causalität vorgeschriebene Verfahren ein sicherer Weg seyn, um zur Erkenntniß der göttlichen Prädicate zu gelangen?[1] Hiezu kommt aber noch die Frage: von welchen Wirkungen wir denn ausgehen sollen, um die göttlichen Eigenschaften zu bestimmen? Wie verschiedenartig, wie widersprechend sind nicht oft die Erscheinungen, welche uns in dem Gebiete der endlichen Dinge begegnen! Allein gehen wir von dem einen, als Wirkung gedacht, aus, um aus ihnen ein Attribut Gottes zu bestimmen, so müssen wir, um consequent zu seyn, auch von den entgegengesetzten ausgehen, wodurch wir aber zu widersprechenden Eigenschaften Gottes geführt werden. Die reichen Segnungen, welche die Natur aus ihrem Schooße ausgießt, führen, nach dem Gesetze der Causalität, auf den Begriff der göttlichen Güte; allein ist die Natur nicht auch eine Quelle von vielen Übeln? Was sollen wir nun aus diesen schließen? Consequenterweise, daß Gott ein finsterer Geist sey, wodurch der Begriff seiner Güte wieder aufgehoben würde. So führt uns das in unserm Bewußtseyn sich aussprechende Sittengesetz, als von Gott stammend, darauf hin, uns Gott als den heiligen zu denken; allein liegt nicht in dem Menschen auch eine eigene Geneigtheit zur Sünde? Können wir in demselben, um uns des von Kant gebrauchten Ausdrucks zu bedienen, ein radicales Böse

---

1) Kant, Kritik der Urtheilskr. S. 436. Gerlach, Lehrb. der philos. Wissensch. 2. S. 444. In der Anwendung der via causalitatis wurde ein Grundsatz untergelegt, der selbst in dem Kreise der Erfahrung nur mit großer Einschränkung gilt. Denn wer würde sich einen richtigen Begriff von der Natur eines Künstlers verschaffen können, wenn er auch die Vollkommenheiten eines Kunstwerks, z. B. eines Gebäudes, noch so genau betrachtete? Aber wäre dieß auch nicht, so gäbe dieser Grundsatz in der Anwendung auf das Göttliche doch immer nur Wahrscheinlichkeit, wie jede Analogie.

verkennen? Wollen wir nun von der Causalitäts-Methode eine consequente Anwendung machen, so müssen wir, um dieser letztern Erscheinung willen, annehmen, daß es doch Gott mit der Sittlichkeit seiner vernünftigen Creaturen nicht eben besonders Ernst seyn könne — wodurch wir die so eben in ihm gesetzte Heiligkeit wieder negiren.

Endlich darf nicht außer Acht gelassen werden, daß wenn wir streng nach der Causal-Methode zu Werke gehen wollten, wir abermals zu lauter endlichen Prädicaten Gottes gelangen würden. Ist denn nicht die Welt in ihrem ganzen unermeßlichen Umfang ein Complex von endlichen Dingen? Ist nicht in ihr Alles bedingt, zufällig, den Gesetzen der Zeit und des Raumes unterworfen, veränderlich, vergänglich? Hätten wir keine andere Quelle der Gottes-Erkenntniß als die Betrachtung der Welt, so kämen wir allerdings zu der Vorstellung eines großen mächtigen Weltbaumeisters, aber nimmermehr zu der Idee eines absoluten Wesens, eines unendlichen Geistes. Daß diese Idee unzerstörbar in unserm Geiste lebt, daß sie, wenn auch verhüllt, allen Begriffen von Gott zum Grunde liegt, daß wir nicht umhin können, derselben Realität zuzuschreiben, weist offenbar darauf hin, daß sie nicht aus der äußern Erfahrung entspringt, sondern dem Princip nach vorhanden ist, ehe wir noch die Welt unserer Reflexion unterworfen haben. Allein darum reicht auch die via causalitatis schlechterdings nicht aus, um die Attribute Gottes auf wissenschaftliche Weise zu deduciren und zu bestimmen.

Somit wären wir also an das andere der beiden oben aufgestellten Deductions-Principien der göttlichen Eigenschaften gewiesen, nämlich an die Idee Gottes selbst. Und wirklich geht auch unsere Meinung dahin, daß bey der Auffindung und Bestimmung der Attribute Gottes von der Gottes-Idee ausgegangen werden muß. Indessen soll das nicht so verstanden werden, als glaubten wir, daß alle Attribute Gottes ohne weiters organisch aus seiner Idee entwickelt werden können, gleich als wenn die Lehre von den göttlichen Eigenschaften nichts anders wäre, als die dialektische Entfaltung der Gottes-Idee. Diese Behauptung ist allerdings von Einigen ausgesprochen

worden [1]. Allein wir stimmen hier ganz dem bey, was Twesten sagt (Dogmat. 2r Bd. 1e Abthl. S. 25): „Schwerlich wohl verhalten sich die Attribute Gottes zum göttlichen Wesen als bloße (logische) Entwicklung der Idee, wie sie in irgend einer Formel ausgesprochen wird; es dürfte unmöglich seyn, aus dem Begriff des Allervollkommensten oder des Unbedingten z. B. den Begriff des Allgegenwärtigen oder des Allgerechten logisch abzuleiten.“ Will man die Eigenschaften Gottes bloß allein aus seiner Idee ableiten, so kommt man im Grunde auf lauter identische Bestimmungen, Variationen des Ausdrucks des göttlichen Wesens. Es werde z. B. das Wesen Gottes so bestimmt, daß er der absolute Geist sey, so können wir aller-

---

1) Aus der Idee Gottes, als des selbstständigen Geistes (Spiritus independens), suchte Buddeus (Institt. theol. dogm. p. 202.) die göttlichen Eigenschaften abzuleiten; eben so Baumgarten, welcher sich in seiner evangel. Glaubensl. 1. S. 221. also ausdrückt: Die zweyte Hauptart der Entdeckung der göttlichen Vollkommenheiten, die bey der Wissenschaft der geoffenbarten Glaubenslehre, ja bey aller Erkenntniß Gottes, vorzüglich Statt findet, bestehet in der Folgerung derselben a priori, aus dem richtig erwiesenen Begriff Gottes: oder daß man den ausführlichen Begriff und Erklärung des nothwendigen Grundwesens, die aus dem Beweis der Wirklichkeit desselben unmittelbar entsteht, durch Zergliederung und neue Erklärung aller einzelnen darin enthaltenen Stücke und Merkmale weiter entwickle, und dabey alle richtige und nothwendige Folgen, die darin gegründet sind, daraus herleite, auch solche Erklärung dieser Merkmale und ihre Vergleichung unter einander so lange fortsetze, als sich verschiedene Vorstellungen von Gott unterscheiden und dadurch herausbringen lassen. Welche Art der Bestimmung der göttlichen Vollkommenheiten zwar eine Fertigkeit im Nachdenken erfordert, aber zur Wissenschaft derselben am dienlichsten ist; indem sie zugleich alle Einsicht derselben, die Richtigkeit der herausgebrachten Eigenschaften erweislich macht, oder sie bestätigt und aus ihren Gründen darthut; daher sie auch bey unserer folgenden Abhandlung beobachtet wird, da aus den beiden Grundbegriffen der Selbstständigkeit und der geistigen Beschaffenheit Gottes, die übrigen Eigenschaften hergeleitet werden. Auch Hase läßt die Eigenschaften Gottes rein aus der Idee Gottes entspringen (Evang. Dogm. S. 159): Göttliche Attribute sind die Merkmale, in welchen sich die Idee Gottes vor der Reflexion entwickelt und für das relig. Gefühl darstellt.

dings, von dieser Idee ausgehend, sagen, daß er als der Absolute auch unendlich, unbedingt, nothwendig sey u. s. w., was aber im Grunde immer nichts weiter heißt, als daß er eben der Absolute ist. Was die Geistigkeit Gottes betrifft, so müßten wir, wenn wir es nicht abermals bey lauter Bestimmungen wollten bewenden lassen, durch welche wieder nichts anders ausgesagt würde, als daß Gott eben Geist sey, der Entfaltung derselben ein gewisses Schema unterlegen, welches wir von dem menschlichen Geiste entlehnen müßten [1]. Allein so würden wir in die Gottes-Idee etwas ganz Fremdartiges aufnehmen und Gefahr laufen, auf lauter anthropomorphische Begriffe zu gerathen, wodurch die Gottheit in das Bereich endlicher Wesen herabgezogen würde. Wir müßten z. B. von der gewöhnlichen trichotomischen Eintheilung der menschlichen Grundvermögen ausgehend auch die göttlichen Attribute in solche des Erkennens, Fühlens und Wollens eintheilen, was auch wirklich Einige gethan haben, was aber schon deßhalb nicht angeht, weil ja in Gott kein Gegensatz des Erkennens zum Wollen, und beider zu dem Gefühle angenommen werden kann.

Allein wenn die dialektische Zerlegung der Gottes-Idee in die in ihr beschlossenen Momente nicht zur Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften führen kann, folgt nicht hieraus, daß wir doch wieder zu dem andern Deductions-Princip zurückkehren müssen, gegen das wir uns so eben erklärt haben? Nein, es folgt hieraus nur, daß jedes der beiden genannten Deductions-Principe, einzeln aufgefaßt, ungenügend ist, um bey der Entwicklung der göttlichen Attribute zur Basis zu dienen; eines weiset auf das andere hin, ergänzt sich durch das andere; beide müssen miteinander verbunden, aus beiden vereint müssen die göttlichen Attribute abgeleitet werden. Von dem Wesen Gottes, oder vielmehr von der das Wesen Gottes aussprechenden Gottes-Idee, wie sie auf der Höhe der Vernunft sich darstellt und in dem Christenthume klar vorliegt, muß ausgegangen und aus ihr die ewige Wirksamkeit Gottes in

---

1) Auf diese Weise geht z. B. Hase zu Werke, Lehrb. der evangel. Dogmat. S. 160. 161.

ihrer Einheit abgeleitet werden; allein von dieser einen, ewigen Wirksamkeit Gottes muß sich nun die Betrachtung auf das endliche Seyn in seinem unermeßlichen Umfange und seinen endlosen Entwicklungen lenken, um so die Formen und Richtungen, in welche das göttliche Wirken eingeht, und mit ihnen die ihnen entsprechenden Eigenschaften, welche Gott beygelegt werden müssen, zu bestimmen 1).

Diese Methode ist zuverlässig die, welche dem realen Verhältnisse Gottes zur Welt am genauesten entspricht. Gott und das unendliche Wirken Gottes hängen nicht von dem endlichen Seyn, sondern dieses hängt von jenen ab, ist absolut von ihnen bedingt. Darum gehen wir auch nicht von dem endlichen Seyn aus, um zu Gott zu kommen und sein Wirken in seiner Einheit und Unendlichkeit kennen zu lernen, sondern wir gehen vielmehr von Gott aus, um sein ewiges, unendliches Wirken zu erforschen und des endlichen Seyns als eines absolut von Gott gesetzten und ihn offenbarenden bewußt zu werden. Allein die Richtungen, in welche das göttliche Wirken eingeht, die Bestimmtheiten, unter welchen es sich äußert, hängen natürlich mit den verschiedenen Seiten des endlichen Seyns zusammen, welche durch dasselbe gesetzt werden; darum beziehen wir dieses göttliche Wirken, d. h. seine ewige Selbstoffenbarung auf das endliche Seyn, um die Modalitäten desselben und mit ihnen die göttlichen Attribute kennen zu lernen.

Bey der Deduction der göttlichen Attribute kommt es, wie aus dem Gesagten erhellt, auf zweyerley an: Erstens daß die Idee der Gottheit richtig aufgefaßt, und zweytens daß die Werke Gottes, in welchen er seine Selbstoffenbarung vollzieht,

---

1) Auf ähnliche Weise äußert sich über die Deduction der göttlichen Eigenschaften Romang, System der natürlichen Religionslehre, S. 241.: Die Begriffe der göttlichen Eigenschaften sind zum Theil aus dem bereits gewonnenen Begriffe des Absoluten und Absolutguten zu entwickeln, wenigstens in Gemäßheit mit ihm zu bestimmen; ihren realen Gehalt jedoch werden wir hauptsächlich dadurch gewinnen, daß wir von dem Bewußtseyn des Endlichen ausgehen, und dasjenige in dem Begriff Gottes setzen, ohne welches er nicht als Urheber dieser Welt gedacht werden könnte.

auf eine seinem Wesen entsprechende Weise bestimmt werden. Sind diese beiden Momente gegeben, so werden auch die meisten Schwierigkeiten, welche der Entwicklung der göttlichen Attribute im Wege stehen, glücklich überwunden werden können.

Es wird wohl keines Erweises bedürfen, daß diese Grundsätze genau mit denjenigen übereinstimmen, welche wir über den Begriff der göttlichen Attribute und ihr Verhältniß zu dem Wesen Gottes und seinen Werken aufgestellt haben, und es mag unserer Darstellung zur Bestätigung gereichen, daß in derselben Alles in vollkommnem Einklange steht.

---

3. Eintheilung der göttlichen Eigenschaften.

Ehe wir uns damit beschäftigen, die göttlichen Eigenschaften nach der angegebenen Methode zu deduciren und darzustellen, wird es gerathen seyn, die Grundsätze aufzusuchen, nach welchen sie eingetheilt werden sollen. Zwar kann es unsere Absicht nicht seyn, jetzt schon eine Definition und vollständige Eintheilung der göttlichen Eigenschaften aufzustellen, was natürlich erst dann geschehen kann, wann wir zu einer festen Bestimmung derselben werden gelangt seyn. Wenn wir jetzt schon in eine Untersuchung über die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften eingehen, so geschieht es bloß deßwegen, weil dieselbe in vieler Hinsicht ein erwünschtes Licht wirft auf die Natur der göttlichen Eigenschaften selbst, und die bey der Auffindung und Bestimmung derselben zu befolgenden Grundsätze, und so dem, was wir bisher über diese Punkte bemerkt haben, zur Bestätigung und Vervollständigung dienen kann.

Auch hier wird unsere Untersuchung kritisch zu Werke zu gehen haben. Denn ehe wir die Grundsätze bestimmen, nach welchen die Eintheilung der göttlichen Attribute vorgenommen werden muß, liegt es uns natürlich ob, die vielfachen bisher versuchten Eintheilungen derselben einer genauen Prüfung zu unterwerfen.

Daß nun unter diesen nicht wenige unstatthafte seyn wer-

den, müssen wir zum Voraus vermuthen. Indem man nämlich den Begriff der göttlichen Eigenschaften nicht scharf genug definirte, nahm man unter dieselben manche Bestimmungen auf, die eigentlich keine Eigenschaften waren, wodurch die Eintheilungen derselben nothwendig erschwert und verwirrt wurden. Nicht selten ging man hier ohne weiteres von den in der heiligen Schrift genannten Attributen aus, und beschränkte sich darauf, diese, so gut es gehen mochte, unter ein logisches Schema zu bringen; anstatt daß man zunächst hätte untersuchen sollen, ob alle diese Bestimmungen auch wirklich Eigenschaften Gottes entsprächen, und in welchem Sinn dieselben aufgefaßt werden müßten. Auch die unzweckmäßigen Deductions-Principien, welche man annahm, mußten auf die Versuche, die göttlichen Eigenschaften einzutheilen, ungünstig einwirken. Denn es ist vollkommen wahr, was Schleiermacher sagt, daß die Eigenschaften Gottes nur dann richtig eingetheilt werden können, wenn sie richtig deducirt worden sind [1]. — Die beste Eintheilung derselben wird wohl die seyn, welche genetisch zu Werke geht und die Attribute in dem Verhältnisse auffaßt, in welchem sie mit dem göttlichen Wirken stehen, worin sie begründet sind und mit welchem sie offenbar werden.

Unter den bisher versuchten Eintheilungen der Eigenschaften Gottes sind einige, deren Unstatthaftigkeit auf den ersten Blick schon in die Augen fällt. Unter diese rechnen wir

1. die Eintheilung der Attribute Gottes nach ihrer Ausdrucksweise, in eigentliche (propria) und uneigentliche (metaphorica). Unter erstern verstand man solche Eigenschaften, welche Gott im eigentlichen Sinn zukommen, unter letztern diejenigen, welche ihm nur in bildlichem Sinn zugeschrieben werden können, wie z. B. Barmherzigkeit, Langmuth ꝛc. Es bedarf keines Erweises, daß diese ganze Eintheilung grundlos ist, indem ja die sogenannten uneigentlichen Attribute, als solche, Gott gar nicht zugeschrieben werden können, mithin auch keine wahren göttlichen Eigenschaften sind, und wenn sie in einem Sinn verstanden werden sollen, bey welchem das Bildliche ent-

---

1) Schleiermacher, christl. Gl. 1. S. 286.

fernt wird, mit den attributis propriis coincidiren, wodurch die Eintheilung aufgehoben wird.

2. Die Deduction der göttlichen Eigenschaften durch die via negationis und eminentiae, führte dahin, sie nach ihrem Inhalte in negativa (ἀποφατικά, ἀφαιρετικά) und positiva oder affirmantia (καταφατικά, θετικά) einzutheilen. Schon die Bemerkungen, welche oben über die angeführte Deductions-Methode gemacht worden sind, beweisen, daß die darauf gegründete Classification vollkommen unstatthaft ist. Eine Negation, die nichts Positives in sich schließt, sagt im Grunde über das göttliche Wesen gar nichts aus. Sollen daher die sogenannten negativen Eigenschaften einen wahren Sinn haben, so müssen sie eine Realität ausdrücken, von welcher die Negation bloß aussagt, daß sie in Gott auf schrankenlose Weise gesetzt werden soll; allein offenbar werden hiedurch die negativen Attribute zu positiven. Wenn z. B. der Satz: Gott ist unbedingt, nichts anders aussagen soll, als daß Gott schlechterdings nicht zum Reiche der endlichen, bedingten Wesen gehöre, so wird dadurch die Kenntniß von dem, was Gott ist, nicht weiter gefördert. Allein es ist klar, daß man durch diesen Satz mehr sagen will, nicht allein daß Gott nicht bedingt, sondern daß er die Urbedingung von allem Bedingten sey, wodurch aber der Satz aufhört ein negativer zu seyn und zu einem affirmirenden wird.

3. Der Eintheilung der göttlichen Eigenschaften, nach ihrem gegenseitigen Verhältnisse, in primitiva und derivata, läßt sich entgegensetzen, daß jede Eigenschaft Gottes das ganze ungetheilte und untheilbare Wesen Gottes ausdrücken muß, nur daß sie dieses göttliche Wesen von Seiten seiner ewigen Wirksamkeit auffaßt und diese nach der oder jener besondern Richtung bezeichnet. Alle Eigenschaften Gottes sind deßhalb im Grunde abgeleitete, allein nicht eine von der andern, sondern alle aus seinem Wesen, oder vielmehr aus seiner Wirksamkeit, insofern diese als absoluter Grund des endlichen Seyns sich, je nach den verschiedenen Seiten dieses letztern, in verschiedenen Formen und Bestimmtheiten äußert und erkannt wird.

4. Noch weniger zu billigen ist die Eintheilung der göttlichen Attribute nach ihrem Verhältnisse zur menschlichen Natur in communicabilia und incommunicabilia. Denn genau genommen kann keine einzige göttliche Eigenschaft dem Menschen mitgetheilt werden, weil alle Ausdruck des absoluten Wesens sind und so aufgefaßt, auf das endliche Wesen keineswegs übergetragen werden können. Läßt man hingegen das Merkmal der Absolutheit fallen, so können alle dem Menschen mitgetheilt werden, insofern ja der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, und berufen ist, sich in immer weiterm Fortschritt zur Ähnlichkeit mit Gott auszubilden. Nicht nur die Weisheit und Güte Gottes sollen auf den Menschen übergehen, sondern auch seine Allmacht, insofern der Mensch seine geistige Kraft zu immer höherer Entwicklung bringen soll, und seine Ewigkeit, weil der Mensch nicht nur dazu berufen ist, unsterblich fortzuleben, sondern immer mehr Gewalt über die Zeit erlangen soll.

5. Eine der ältesten Eintheilungen der göttlichen Attribute, auf die man bis in die neuern Zeiten wieder zurückgekommen ist, gründet sich auf das doppelte Verhältniß Gottes zu sich selbst und zur Welt. Aus ersterm sollen entspringen die attributa Dei immanentia oder interna, auch quiescentia und absoluta genannt, (ἀνενεργητικά); aus dem andern die attributa Dei transeuntia, externa, operativa, relativa (ἐνεργητικά). Von allen ältern Dogmatikern unserer Kirche befolgt, ist diese Classification auch von den meisten neuern (Reinhard, Ammon, Twesten rc.) in Schutz genommen worden. Auf sie kommt auch die von Nitzsch vorgeschlagene in ablative und relative Attribute zurück [1]. Wenn Steudel [2] Eigenschaften in Gott und an Gott unterscheidet, so ist es im Grunde nur die alte Eintheilung in Attribute der göttlichen Substanz und der göttlichen Thätigkeit. Gerlach [3] bezeichnet erstere als negative und letztere als

1) Nitzsch, christl. Lehre. 2te Aufl. S. 102.
2) Steudel, Glaubensl. S. 117.
3) Gerlach, Lehrb. der philos. Wissensch. 2. S. 447 ff.

positive. Auch Wegscheiders Eintheilung [1]) kommt auf die angeführte zurück. Denn die attributa Dei generalia sind bey ihm, wie aus seiner eigenen Definition erhellt, nichts anders als die immanenten Attribute Gottes, gleichwie die attributa specialia, nämlich physica und moralia, den attributis transeuntibus entsprechen. — Die Beharrlichkeit, mit welcher man diese Classification festgehalten hat, scheint darauf hinzudeuten, daß derselben wirklich etwas Wahres zum Grunde liegt; und dieses Wahre ist auch nicht schwer aufzufinden. Es ist nämlich die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Welt. Geht man von ihr aus, so scheint nichts natürlicher, als daß man sich Gott zuerst als unendlich erhaben über die Welt denkt, und die Eigenschaften bestimmt, die ihm als solchem, nach seinem reinen Anundfürsichseyn zukommen, und sodann Gott in seinem Verhältnisse zur Welt auffaßt, um die Prädicate zu entdecken, die aus diesem Verhältnisse entspringen. Allein es darf doch nicht übersehen werden, daß Gott, obgleich an und für sich absolut verschieden von der Welt, dennoch nicht in realer Trennung von der Welt gedacht werden darf. Als das absolute Urwesen nämlich ist er nothwendig activ, ohne alle Passivität in ewigem, sich unveränderlich gleichbleibendem Wirken begriffen. Das Wirken des absoluten Wesens kann nun aber, wie später genauer erwiesen werden soll, nichts anders seyn als Selbstoffenbarung, und Product der Selbstoffenbarung Gottes ist die Welt. Es folgt hieraus, daß Gott, ungeachtet seiner absoluten Differenz von der Welt, dennoch mit ihr in unzertrennlicher Verbindung steht. Man kann sich allerdings Gott denken, abgesehen von dieser gegenwärtigen Welt, allein

---

1) Wegscheider, Institt. theol. christ. dogm. 7te Aufl. S. 252.: Quum attributorum divinorum partitio, quae omnibus numeris absoluta sit, proponi nequeat, ea praeferenda est, quae minimis prematur incommodis: quare hancce sequemur, quae in duplici illa via virtutes divinas investigandi ponitur, qua ideam Dei ut naturae absolutae cum a mundo diversae, tum ad eundem et physicum et moralem relatae excolimus atque illustramus; unde ducuntur generalia et specialia Dei attributa.

nicht ohne irgend eine Welt. Schon aus diesem Grunde muß die angegebene Classification als unstatthaft erscheinen. Allein es ist ferner zu bemerken, daß man bey dieser Eintheilung von einem zu weiten Begriff von Eigenschaft ausging, und unter denselben auch solche Bestimmungen subsumirte, die nicht hieher gehören. Jedes Object nämlich entwickelt, wie oben auseinander gesetzt worden ist, seine Eigenschaften nur insofern, als es sein Wesen zur Offenbarung bringt. Alle Attribute Gottes müssen sich demnach auf seine Activität, d. h. seine Selbstoffenbarung beziehen. Bestimmtheiten, welche von aller Activität Gottes absehen und sich rein auf seine Substanz an und für sich beziehen, sind nicht Eigenschaften im wahren Sinne des Wortes, sondern analytische Bezeichnungen des göttlichen Wesens, welche im Grunde identisch sind und, weil das Wesen Gottes sich in seinem Wirken offenbart, auf die das letztere betreffenden thätigen Attribute übergehen und diesen eigentlich den Charakter der göttlichen ertheilen müssen. Hievon überzeugt man sich leicht, wenn man die Bestimmungen betrachtet, welche gewöhnlich als attributa immanentia aufgeführt zu werden pflegen. Einige von denselben gehören offenbar zu den attributis transeuntibus, wie z. B. die Ewigkeit, wie Schleiermacher richtig bemerkt hat, nicht allein das über alle Zeit erhabene Seyn Gottes, sondern zugleich (positiv) das Bedingtseyn der Zeit durch Gott aussagt; eben so die Unendlichkeit, Unbedingtheit, welche, wenn sie keine leeren Negationen seyn sollen, den Begriff der absoluten Abhängigkeit der Welt von Gott impliciren müssen. Andere dagegen sind wirklich keine Attribute, sondern Bezeichnungen des göttlichen Seyns an und für sich, wie z. B. Geistigkeit, Einheit und Einfachheit, Nothwendigkeit, aseitas und dgl.

6. Wenn man bedenkt, daß, nach dem so tiefe Wahrheit enthaltenden biblischen Ausdrucke, der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist, so wird man sich leicht veranlaßt fühlen, die göttlichen Attribute nach Analogie mit dem menschlichen Geiste einzutheilen [1]. Wirklich kommt auch diese Ein-

---

1) Leibnitz, Théodicée (Amsterd. 1747.) préf. p. 287. Pour aimer

theilung häufig vor, und mehrere angesehene neuere Theologen haben sich offen für dieselbe erklärt. So sagt z. B. Bretschneider [1]): „Da unsere Vorstellung von Gott analogisch nach dem Wesen des Menschen gebildet ist, und wir ihm nach dieser Analogie Verstand und Willen, aber auch eine Substanz als Substratum beyder Kräfte zuzuschreiben pflegen, so hat diese Eintheilung (in Attribute der göttlichen Substanz, des göttlichen Verstandes und des göttlichen Willens) allerdings etwas Faßliches und Empfehlendes." Gleichwohl zieht ihr Bretschneider, wegen der Schwierigkeit, welcher der philosophische Begriff einer Substanz unterliegt, besonders wenn man ihn auf Gott anwendet, die Eintheilung in Eigenschaften des Verstandes, Willens und Seyns Gottes vor, zu welchen er noch allgemeine Eigenschaften, Determinationen der höchsten Vollkommenheit überhaupt hinzufügt, welche sich auf das Erkennen, Wollen und Seyn gleichmäßig beziehen und die Beschaffenheit desselben bestimmen sollen. Hase sagt [2]): „Da die Idee Gottes als das Urbild des menschlichen Geistes geoffenbart ist, so kann in der That eine Eintheilung in Attribute nur eine Psychologie Gottes seyn. Der ursprünglichen Einheit des menschlichen Geistes entspricht die absolute Persönlichkeit selbst, deren Attribute durch den Gegensatz wider die denkbaren Arten der Beschränkung sich als einfache Modificationen des Absoluten ergeben (Ewigkeit, Allgegenwart, Sichselbstgenugsamkeit = Liebe). Speciellere Attribute entstehen, indem die einzelnen Thätigkeiten und Beziehungen, in denen sich das Göttliche im Menschenleben entfaltet, zum Begriffe des Absoluten erhoben werden, daher sich je nach der Aufzählung menschlicher Fähigkeiten und Tugenden auch die göttlichen Attri-

Dieu il suffit d'en envisager les perfections; ce qui est aisé, parceque nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possède sans bornes: il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes; il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont toutes entières en Dieu.

1) Bretschneider, Handb. der Dogm. 4te Ausg. 1. S. 480.

2) Hase, Lehrb. der evangel. Dogm. 2te Aufl. S. 160.

bute bestimmen und mehren lassen. Wie aber das volle Ich in jeder Geistesform ist, obwohl es nur einseitig zur Erscheinung kommt, so sind jene allgemeinen Attribute in allen durch eine besondere Geistesform gebildeten, enthalten, zu denen sie sich also verhalten wie das Genus zur Species. Die besondern Attribute mögen daher nach dem gewöhnlichen Schema der Geistesformen, oder nach den ihnen entsprechenden Ideen eingetheilt werden als Attribute der Erkenntniß, des Gefühls und Willens."

Was bey dieser Classification von vornherein ein großes Bedenken erwecken muß, ist der Umstand, daß bey ihr das Endliche zur Basis genommen wird. Allerdings können die Attribute Gottes, wie wir es schon zugestanden haben, nicht erkannt werden, ohne Rücksicht zu nehmen auf den Complex alles Endlichen, die Welt. Allein da doch die Welt von Gott, und nicht Gott von der Welt abhängt, so ist und bleibt das richtige Verfahren, von Gott zur Welt, und nicht von der Welt, oder einem einzelnen Theile der Welt zu Gott überzugehen. Wenn man bemerkt, daß der Mensch nach Gottes Ebenbilde geschaffen und göttlichen Geschlechtes ist, so beruft man sich allerdings auf eine große, inhaltreiche Wahrheit. Allein dürfen wir dabey die unübersteigliche Kluft übersehen, welche zwischen dem Menschen als endlichem Wesen und Gott als dem Unendlichen befestiget ist? Dürfen wir deßwegen die geistigen Kräfte des Menschen zur Grundlage der Eintheilung der göttlichen Attribute nehmen? Man wird doch, wenn man Gott ein Denken, Wollen und Fühlen beylegt, nicht in Abrede stellen, daß diese göttlichen Kräfte von den Grundvermögen des menschlichen Geistes unendlich verschieden sind. Allein wenn dem also ist, sollte man doch auch billig Anstand nehmen, die Classification der Eigenschaften Gottes auf die Eintheilung der menschlichen Geisteskräfte zu gründen. Wir scheiden bey dem Menschen Denken und Wollen, weil das erstere sich sehr gewöhnlich auf schon gegebene und von dem Wollen unabhängige Gegenstände bezieht, und auch da, wo es ein praktisches ist, doch nicht immer durch den Willen realisirt werden kann. Allein kann auf ähnliche Weise auch bey Gott das Denken und Wollen getrennt werden? Ist

nicht sein Denken ein allmächtig schaffendes, und daher von seinem Wollen im Grunde nicht verschiedenes, wie ja auch in der heiligen Schrift das Sprechen Gottes, als Ausdruck des Denkens, überall als ein schaffendes erscheint? — Wir schreiben dem Menschen Gefühl zu, als Vermögen sich seines Seyns und der darin vorgehenden Modificationen in Lust und Schmerz bewußt zu werden, und wir thun dieses mit allem Rechte, insofern das Fühlen etwas ganz anderes ist als das Wollen und Denken, und das ganze Leben des Menschen in einem beständigen Wechsel von entgegengesetzten Gefühlszuständen zerfließt. Allein dürfen wir in diesem Sinne dem absoluten Wesen Gefühl zuschreiben? Ist Gott der Lust fähig, so ist er auch der Unlust zugänglich, und so wechseln auch bey ihm diese entgegengesetzten Bewegungen; allein indem wir auf diese Weise Gott in den Wechsel verschiedener Gemüthszustände herabziehen, hören wir auf, ihn als den absoluten zu denken, wir machen ihn zu einem endlichen Wesen. — Es liegt freilich sehr nahe, Gott nach menschlicher Analogie zu denken; der populären Vorstellung von Gott wird immer Anthropomorphisches ankleben. Allein das ist gerade die Aufgabe der Wissenschaft, die Gottes-Idee so viel als möglich aller anthropomorphischen Elemente zu entkleiden. Geht sie nun aber bey der Eintheilung der göttlichen Attribute von der Analogie der menschlichen Geisteskräfte aus, so setzt sie ganz eigentlich den Anthropomorphismus in Gott, und handelt so ihrer Aufgabe direct entgegen. — Wir könnten noch hinzusetzen, daß die Psychologie noch nicht auf der Höhe steht, mit voller Sicherheit irgend eine Eintheilung der menschlichen Geistes-Vermögen als unbestritten und unbestreitbar anzunehmen. Es ist ja bekannt, daß auch neuere Psychologen das Gefühl der ihm seit Kant zugeschriebenen Würde einer wesentlichen Grundkraft des Geistes wieder berauben, und es als eine besondere Weise des Denkens und Wollens darstellen wollten [1]. So lange aber die Psychologie

1) S. Maaß, über die Gefühle. Halle 1811. Weiß, über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. Leipz. 1811. Krug, Theorie der Gefühle. Königsb. 1823. Dagegen Richter, über das Gefühlsvermögen. Leipz. 1824.

noch in ihren wichtigsten Lehren im Zweifel befangen ist, muß man es wahrlich als sehr bedenklich ansehen, von ihr auszugehen, um die Gottes-Idee aufzuhellen, und die in ihr beschlossenen Momente zu wissenschaftlicher Entfaltung zu bringen.

Die Ungewißheit der psychologischen Resultate gibt sich auch in den verschiedenen, auf die Analogie des menschlichen Geistes gegründeten Eintheilungen der göttlichen Attribute sehr klar zu erkennen. Während nämlich die frühern Theologen (Döderlein, Tieftrunk, Knapp u. a. m. — auch Ammon und Bretschneider) nur zwei Grundvermögen in Gott statuiren, nämlich Intelligenz (Verstand) und Willen, geht Hase trichotomisch zu Werke und spricht von einer Erkenntniß, von einem Willen und einem Gefühl in Gott. Gerade bey diesem geistreichen Theologen gibt sich auf eine auffallende Weise die Schwierigkeit zu erkennen, Gott Gefühl beyzulegen. Er will nämlich, daß man das Gefühl in Gott rein activ fasse, in Bezug auf alles Werdende als weltschaffende Phantasie, in Bezug auf alles Seyn, wie Gott in seiner ewigen Entwicklung es erkennt, als Wohlgefallen, in Bezug auf seine eigene unendliche Lebensfülle als Seligkeit. Dagegen ist aber zu bemerken, daß das Gefühl seinem eigentlichen Wesen nach ein passives Vermögen ist, daß Phantasie nicht zum Gefühle, sondern zum Denkvermögen gehört, und daß Wohlgefallen und Seligkeit nichts Actives haben und also mit der Forderung Hase's, das Gefühl activ zu denken, sich nicht vereinigen lassen. Was Bretschneider's Eintheilung insbesondere betrifft, so ist es zuverlässig ein logischer Verstoß, neben den Attributen des göttlichen Seyns, noch allgemeine Eigenschaften oder Determinationen der höchsten Vollkommenheit überhaupt aufzuführen, indem ja das göttliche Seyn ein vollkommenes ist, weßhalb diese letztern Determinationen nothwendig in das göttliche Seyn fallen, und keine eigene Classe bilden können.

7. Auf die wechselnden Beziehungen des schlechthinigen Abhängigkeits-Gefühls auf Gott gründet Schleiermacher die Eintheilung der göttlichen Attribute. Diesem Abhängigkeits-Gefühle, insofern in demselben noch kein Gegensatz erscheint, sollen die Ewigkeit, Allmacht, Allgegenwart und All-

wissenheit entsprechen; die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes sollen sich auf das durch die Sünde getrübte Abhängigkeits-Gefühl beziehen; auf die Aufhebung dieser Störung durch die göttliche Gnade, oder die Erlösung durch Christum die Liebe und Weisheit Gottes. — Wir sind weit entfernt, die Consequenz zu verkennen, mit welcher Schleiermacher bey dieser Entwicklungs-Methode und Classification der göttlichen Attribute zu Werke gegangen ist. Denn wenn man das schlechthinige Abhängigkeits-Gefühl als die absolute Grundlage aller Religion betrachtet, und alle Gotteserkenntniß aus ihm ableitet, so liegt es sehr nahe, auch sämmtliche Eigenschaften Gottes aus ihm zu deduciren und dieselben nach den in diesem Gefühle eintretenden wechselnden Zuständen einzutheilen. Auch gedenken wir nicht, es Schleiermacher zum Vorwurf zu machen, daß er die Lehre von den göttlichen Eigenschaften durch seine ganze Dogmatik vertheilt hat [1]; wir haben uns im Gegentheil schon oben billigend über dieses Verfahren ausgesprochen, weil alle Eigenschaften Gottes auf seine Werke hinweisen und daher auch bey der Darstellung dieser ihre passendste Stelle finden. Wir müssen ferner zugeben, daß die wechselnden Zustände des frommen Selbstbewußtseyns zur natürlichen Folge haben, daß bald diese, bald jene Eigenschaft Gottes mit vorzüglicher Kraft und Klarheit in das Bewußtseyn eintritt. Die Momente, wo der Mensch von dem Gefühle seiner Sündhaftigkeit und Schuld ergriffen wird, werden gewiß auch diejenigen seyn, in welchen er sich der Gerechtigkeit Gottes am lebhaftesten bewußt wird; gleichwie das Bewußtseyn der Versöhnung mit Gott durch Jesum Christum sich nicht ohne dasjenige der Gnade und Liebe Gottes einstellen kann. Indessen muß doch hier bemerkt werden, daß die Eintheilung der Attribute Gottes nach diesen wechselnden Zuständen des frommen Selbstbewußtseyns eben nur auf einer subjectiven Grundlage ruht, und daher auf objective, wissenschaftliche Geltung keinen Anspruch machen kann. Es wird uns auf diese Weise klar

---

1) Dieser Vorwurf wird Schleiermachern von Bretschneider gemacht I. S. 483.

gemacht, welche Eigenschaften Gottes in gewissen Zuständen des frommen Lebens vorzüglich vor das Bewußtseyn treten, aber nicht, in welchem Zusammenhange die verschiedenen Eigenschaften Gottes real stehen, und in seinem Wirken offenbar werden. Es muß ferner bemerkt werden, daß der Zustand des frommen Selbstbewußtseyns, in welchem noch gar keine Störung vorhanden ist, in der Wirklichkeit gar nicht vorkommt, indem ja bey allen Menschen ohne Unterschied das fromme Selbstbewußtseyn mehr oder weniger getrübt ist, worauf sich gerade die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit gründet. Man sieht demnach nicht recht ein, in welchen Menschen das Bewußtseyn der in der ersten Abtheilung aufgeführten göttlichen Eigenschaften zu rechter Entwicklung kommen solle. Ueberdieß dürfte das Bewußtseyn der verschiedenen göttlichen Attribute doch auch nicht so ausschließend auf die wechselnden Zustände des frommen Gefühls zu beziehen seyn, als es nach der Schleiermacherschen Darstellung erscheinen könnte: denn gewiß wird auch in dem der Erlösung durch Christum gewissen Menschen, neben dem Bewußtseyn der göttlichen Gnade und Liebe auch das seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit fortdauern, gleichwie der annoch im Zustande des Getrübtseyns des schlechthinnigen Abhängigkeits-Gefühls verharrende Mensch, des Bewußtseyns der göttlichen Gnade nicht ganz unfähig ist, welches ja die Betrachtung der Natur und die Geschichte des Christenthums jeden Augenblick in ihm erneuert, und ohne welches er von der durch Christum geschehenen Erlösung gar keinen Begriff haben, noch irgend einen Antrieb verspüren könnte, in dieselbe einzugehen und nach wahrer Versöhnung mit Gott zu streben.

8. Mehrere neuere Theologen, unter welchen wir Böhme und Elwert anführen, gründen ihre Eintheilung der göttlichen Attribute auf das Verhältniß Gottes zur Welt. Der erstere betrachtet Gott zuerst nach seinem besondern Verhältnisse zur moralischen, dann zur physischen, und endlich zur vereinten moralisch-physischen Welt. Aus dem Verhältniß Gottes zur moralischen Welt leitet er dessen Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit ab. Das Verhältniß Gottes zur physischen Welt

faßt er zuerst in mathematischer, und dann in dynamischer Beziehung auf, und deducirt so auf der einen Seite die Allgegenwart und Ewigkeit, auf der andern die Allmacht und Allwissenheit Gottes. In seinem Verhältnisse zur vereinten moralisch-physischen Welt erscheint ihm Gott als allweise, und selig. Endlich betrachtet Böhme Gott noch nach seinem allgemeinen Verhältnisse zur Welt überhaupt, aus welchem er dessen Unendlichkeit, Unabhängigkeit, Selbstgenugsamkeit und absolute Nothwendigkeit ableitet.

Ueberblickt man nun das diese Eintheilung darstellende Schema (S. 99), so fällt bey dem ersten Blicke schon der Mißstand auf, daß die speciellen Verhältnisse den allgemeinen vorangestellt werden, während doch die erstern die letztern nothwendig voraussetzen, gleichwie auch die aus diesen deducirten Eigenschaften in die aus jenen abgeleiteten als nothwendige Formen derselben übergehen. Es fällt ferner auf, daß mehrere Eigenschaften, welche offenbar auf die Welt in ihrem ganzen unermeßlichen Umfang sich beziehen, nur allein auf die physische Welt bezogen werden, wie z. B. Allgegenwart, Ewigkeit, Allwissenheit, und Allmacht. Für einen Irrthum müssen wir es auch erklären, daß mehrere Bestimmtheiten, welche sich auf das göttliche Seyn an und für sich beziehen, und darum keine Eigenschaften sind, wie z. B. die reine Geistigkeit Gottes und seine Unendlichkeit, von Böhme als eigentliche Attribute aufgeführt werden. Außerdem stimmt die ganze Art und Weise, wie Böhme die göttlichen Eigenschaften deducirt, mit der von ihm gegebenen Definition derselben nicht recht überein. Alle werden nämlich auf das Verhältniß Gottes zur Welt bezogen, während doch (S. 25) Eigenschaften Gottes nur dasjenige seyn sollen, was zum Wesen Gottes gehört.

Der Eintheilung der göttlichen Eigenschaften bey Böhme, so wie seiner ganzen Darstellung der sie betreffenden Lehre, liegt der (Kantische) Irrthum zum Grunde, daß die praktische Vernunft allein den Glauben an Gott begründen könne. Ausgegangen wird daher von der Idee des höchsten Gutes, und demnach Gott als dasjenige Wesen dargestellt, welches das höchste Gut, oder den letzten Weltzweck zu vollendeter

Realisirung bringt. Allein dieß erschöpft offenbar den Gottesbegriff nicht. Gott ist nicht allein das das höchste Gut vollkommen realisirende Wesen; sondern, da das höchste Gut, oder der letzte Weltzweck, schon die Existenz der Welt voraussetzt, ist Gott vor allen Dingen aufzufassen als das die Welt absolut setzende und ordnende Wesen, als der das All der Dinge schaffende absolute Geist. Von diesem Begriffe muß ausgegangen werden, wenn mehrere Eigenschaften Gottes, wie z. B. seine Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit, Allgegenwart, in ihrem wahren Wesen erkannt werden sollen. Allein es liegen hier noch andere Irrthümer zum Grunde. So ist es zuverlässig ein folgeschwerer Irrthum, wenn hier, wie bey Kant, das höchste Gut dargestellt wird als bestehend aus zwei Elementen, nämlich praktischer Weisheit und Glückseligkeit, welche, wie ausdrücklich behauptet wird, wesentlich von einander verschieden und in gar keinem immanenten Zusammenhange mit einander stehen sollen. Dieser Vorstellung zufolge wird nun auch die ganze Welt betrachtet als zusammengesetzt aus zwei ganz heterogenen Systemen, einem moralischen und einem physischen, wonach der letzte Zweck der ganzen göttlichen Wirksamkeit dahin bestimmt wird, diese beiden Weltsysteme harmonisch und ganz zu verbinden zu Einer, nach Zeit und Raum und Inhalt unendlichen (?), moralisch-physischen Welt (S. 89). Hiebey wird aber übersehen, daß die Welt nicht allein in ihrem letzten Zwecke, sondern schon nach ihrem ursprünglichen von Gott gesetzten und geordneten Seyn eine (organische) Einheit ist, in sofern die das moralische Reich bildenden Wesen, als endliche, ebenfalls zum Ganzen der Welt gehören und einen integrirenden Theil derselben ausmachen. In Folge von dieser vorausgesetzten ursprünglichen Zerrissenheit der Welt in zwei ganz verschiedene Reiche, mußte auch die Einheit der göttlichen Eigenschaften aufgehoben und dieselben zu einseitig auf das eine oder das andere der beiden Welt-Systeme bezogen werden, wobey es unvermeidlich war, daß mehrere, welche die ganze Welt betreffen und in dem absoluten Setzen derselben begründet sind, als solche aufgeführt wurden, die nur das physische Welt-System betreffen. — Eine große Frage wäre

noch, ob aus dem Begriffe Gottes als des bloßen Vermittlers des letzten Weltzweckes, mehrere von Böhme ihm beygelegte (immanente) Eigenschaften, wie seine Unendlichkeit, seine reine Geistigkeit, seine Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit, mit Nothwendigkeit folgen.

Elwert geht, wie Schleiermacher, von dem Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott aus, und nimmt deßhalb als Grundzug des göttlichen Wesens, aus welchem er alle Attribute entwickeln zu können glaubt, die Allmacht an. Daß hier Elwert nicht mehr auf christlichem Boden steht, indem in dem Evangelium die Allmacht Gottes gerade nicht die besonders hervortretende Eigenschaft Gottes ist, muß sogleich in die Augen springen. Ueberhaupt aber hat es sein großes Bedenken bey der Eintheilung der göttlichen Attribute, welche doch den ganzen Reichthum des in Gott beschlossenen Seyns in seiner genetischen Entfaltung und Offenbarung darstellen soll, von einem so speciellen Zug auszugehen; nothwendig muß hiedurch die ganze Classification etwas Einseitiges und Schiefes erhalten. Verfolgen wir die Darstellung Elwert's weiter, so stoßen wir auf viele andere sehr erhebliche Schwierigkeiten. Er will nämlich die Allmacht gedacht wissen 1) nach ihrem Begriffe, sofern sie Grund ist für das Daseyn des Endlichen überhaupt; 2) nach ihren Wirkungen, sofern sie der Grund ist für bestimmte Qualitäten des endlichen Seyns; bey Nr. 1 soll analytisch, bey Nr. 2 synthetisch zu Werke gegangen werden; dort entwickele sich das Wesen Gottes, hier seine Attribute. Allein man sieht nicht recht ein, was eigentlich beide Abtheilungen auseinanderhält; denn wenn in Nr. 1 die Allmacht Gottes ihrem Begriffe nach schon als Grund für das Daseyn des Endlichen aufgefaßt wird, so wird sie ja schon hier nach ihren Wirkungen betrachtet, und hiemit erscheint Nr. 2 als in Nr. 1 schon aufgenommen. Denn daß in der zweiten Abtheilung von bestimmten Qualitäten des endlichen Seyns, und in der ersten von dem Daseyn überhaupt die Rede seyn soll, kann für eine Unterscheidung keinen genügenden Grund abgeben, weil ja das Seyn mit seinen Qualitäten unauflöslich zusammenhängt. Außerdem bleibt hier Elwert der Auf-

gabe, die er sich gestellt hat, nicht getreu. Er bezweckt nämlich eine Eintheilung der göttlichen Attribute und sagt doch, daß nach der ersten Abtheilung Gott seinem Wesen nach, und erst in der zweiten nach seinen Attributen erkannt werde. Das von ihm als Resultat seiner Entwicklungen beygefügte Schema entspricht der von ihm aufgestellten Classification nicht genau, und gibt außerdem zu manchen neuen Einwendungen Veranlassung. Dieses Schema stellt nämlich Gott in dreifacher Gliederung als unendliche Kraft (Allmacht), als Geist oder Liebe, und als den Wahrhaftigen oder Allgegenwärtigen dar; als wenn die Wahrhaftigkeit nicht auch in der Geistigkeit Gottes wurzelte, als wenn Geist und Liebe einerley und Wahrhaftigkeit und Allgegenwart identische Begriffe wären! Aus der Allmacht werden nunmehr die Selbstständigkeit, Unveränderlichkeit, und Unräumlichkeit abgeleitet, aus der Liebe die Allwissenheit (?), Heiligkeit und Seligkeit, und aus der Wahrhaftigkeit oder Allgegenwart die göttliche Weisheit; Gerechtigkeit (?) und Güte (?). — Wir wollen der Abhandlung Elwert's das ihr von Andern [1]) zugestandene Lob des Scharfsinns nicht streitig machen, müssen aber doch bekennen, daß wir sie für einen die Lehre von den göttlichen Eigenschaften nicht aufhellenden, sondern im Gegentheil auf wunderliche Weise verwirrenden Versuch halten [2]).

---

1) S. Nitzsch christl. Lehre S. 103.

2) Marheineke, Grundlehren der christl. Dogm. 2te Aufl. (S. 109 u. folg.) geht bey der Eintheilung der göttlichen Eigenschaften von der dreifachen Bestimmtheit des Wesens Gottes, als des wahren, des ewigen und des seligen aus. Aus der Wahrheit Gottes leitet er dessen Allwissenheit, Allweisheit und Wahrhaftigkeit (Realität) Gottes ab; aus der Ewigkeit die Allgegenwart (?), die Freiheit (?) und die Heiligkeit (?) Gottes; aus seiner Seligkeit seine Persönlichkeit (?). Die Allmacht Gottes läßt er aus seiner vereinten Weisheit und Heiligkeit hervorgehen und stellt die Majestät als die Einheit der göttlichen Vollkommenheiten dar. Abgesehen von den Willkührlichkeiten, die bey dieser Eintheilung der göttl. Eigenschaften Statt finden, ist zu tadeln, daß hier Eigenschaften mit solchen Bestimmtheiten vermengt werden, die ganz eigentlich das Wesen Gottes betreffen (z. B. Persönlichkeit, Realität), und daß

Nach diesen kritischen Erörterungen wird man mit allem Rechte erwarten, daß wir uns über die Methode erklären, welche nach unserm Dafürhalten bey einer wissenschaftlichen Eintheilung der göttlichen Attribute befolgt werden muß. Wir glauben indessen uns hierüber kurz fassen zu können, weil unsere Ansicht aus dem, was wir über die Deduction der Eigenschaften Gottes gesagt haben, leicht zu entnehmen ist. Gleichwie man nämlich diese ausschließend weder aus dem Wesen, noch aus den Werken Gottes ableiten kann, so kann man auch weder jenes, noch diese zum Eintheilungsprincip derselben nehmen. Wir finden dieses Princip da, wo wir das Deductions-Princip gefunden haben, nämlich in dem realen und lebendigen Verhältniß Gottes zu seinen Werken. Das Wirken Gottes ist und kann nichts anders seyn als seine Selbstoffenbarung, das Object von dieser ist die Welt. An der Welt unterscheiden wir nun, gleichwie an jedem einzelnen endlichen Wesen, das Seyn von dem unaufhörlichen Wechsel, durch welchen sie sich hindurchbewegt und durch welchen sie ihre Entwicklung (Evolution) vollzieht. Beydes, das Seyn der Welt wie ihre Evolution, ist von Gott absolut bedingt gesetzt. Gott offenbart sich demnach einmal durch das Setzen der Welt nach ihrem Seyn, sodann durch das Setzen ihrer Entwicklung. Hiernach zerfallen alle göttlichen Attribute in zwei Classen, in solche, welche sich auf das Weltsetzen (Schöpfung), und solche, welche sich auf das Setzen aller Weltentwicklung (Regierung) beziehen. Da der letzte Zweck aller Weltregierung und mithin der göttlichen Weltregierung kein anderer seyn kann als die Entfaltung des Reichs Gottes — welche übrigens von anderer Seite betrachtet auch Selbstoffenbarung Gottes ist — so werden auch die der letztern Abtheilung angehörigen Attribute Gottes sich an die verschiedenen Seiten anschließen, von welchen das göttliche Reich aufgefaßt werden kann.

---

von keinem eigentlichen Princip ausgegangen wird. Zwar deutet Marheineke (§. 187) darauf hin, daß Wahrheit, Ewigkeit und Seligkeit in dem Begriff Gottes als des absoluten Wissens begründet seyen. Allein diese Begründung ist nicht nachgewiesen worden.

Es wird nicht nöthig seyn, daß wir uns hier weitläufiger über unsere Classifications-Methode der göttlichen Attribute erklären. Das Gesagte wird vollkommen hinreichen, um die Principien, von welchen wir ausgehen, zu erkennen zu geben. Bey der Entwicklung der göttlichen Eigenschaften selbst wird es sich zeigen, wie natürlich sie nach der von uns befolgten Methode sich entfalten und wie einfach sie sich in und mit ihrer Deduction von selbst gliedern und eintheilen. — Da indessen die Gottes-Idee die nothwendige Grundlage einer jeden Untersuchung über die göttlichen Eigenschaften ist, so werden wir zunächst diese Idee zu entwickeln haben. Und hier stellen wir uns sogleich auf den christlichen Standpunkt, aus dem doppelten Grunde, weil wir bey dieser ganzen Untersuchung das Interesse der christl. Dogmatik vor Augen haben, und in dem Christenthum selbst die Elemente der höchsten Speculation anerkennen, auf welche jede gesunde, gründliche Philosophie am Ende immer zurückführen wird.

Christliche Gottes-Idee.

Die christliche Gottes-Idee schließt sich genau an diejenige Ansicht von Gott an, welche von uralten Zeiten her die Grundlage des ganzen religiösen Lebens der Israeliten gewesen war. Das war gerade die welthistorische Bestimmung des israelitischen Volkes, Träger einer erhabenen, großartigen Gottes-Idee zu seyn, an welche sich in dem von der göttlichen Weisheit dazu bestimmten Zeitpunkte die neue, geistige Schöpfung Jesu anknüpfen sollte. In der Stiftung des Christenthums findet die Geschichte des hebräischen Volkes ihr Ziel und ihren Schlüssel, wie auch der Geist der Israeliten zu jeder Zeit über die drückende Gegenwart sich zur Aussicht auf eine bessere Zukunft erhob, und aus ihr Trost und Muth und Nahrung für sein National-Gefühl schöpfte. Es lag etwas Prophetisches in dem ganzen Volke, und die unter ihm auftretenden Seher besaßen im Grunde nur in höherer Potenz was den eigenthümlichen Geist der Nation ausmachte. Noch heut zu Tage hat dieser Geist die Nation nicht ganz verlassen; sie sieht noch immer einer glorreichen Zukunft entgegen, und deutet weissagend auf eine Zeit hin, wo das göttliche Reich, dessen wahren Stifter sie nicht anerkennen will, zu höherer und herrlicherer Entfaltung wird gelangt seyn. Die Gottes-Idee der Israeliten blieb nun allerdings nicht zu jeder Zeit dieselbe; es läßt sich a priori vermuthen, und auch wirklich historisch nachweisen, daß sie in dem Laufe der Jahrhunderte bedeutende Umbildungen erlitt. Moses, die Propheten und die alexandrinisch-jüdische Speculation bezeichnen die Epochen der wichtigsten Veränderungen, durch welche dieselbe hindurchging. Zu

jeder Zeit aber stand diese hebräische Gottes-Idee in directem Gegensatze mit der, welche dem gesammten Heidenthume zum Grunde lag; wie denn auch die Israeliten, in dem tiefen Bewußtseyn der wesentlichen Verschiedenheit ihrer Religion von allen heidnischen Culten, sich sämmtlichen Nationen des Erdbodens entgegensetzten. Dieser Gegensatz der jüdischen Gottes-Idee zu der heidnischen beruht aber nicht allein, wie gewöhnlich angenommen wird, auf dem Monotheismus. Denn der Polytheismus ist nicht Princip des Heidenthums, sondern vielmehr nur eine Folge des sein Wesen begründenden Princips. Das Heidenthum ist, seinem eigentlichsten Wesen nach, Natur-Vergötterung; die Unfähigkeit der Völker, die Natur in ihrer Einheit aufzufassen, erzeugte den Polytheismus. Wo das Bewußtseyn der Einheit der Natur erwachte, schlug das Heidenthum in Pantheismus über, welcher ganz eigentlich die speculative Form des Paganismus ist. Das Wesentliche daher des Gegensatzes, in welchem die jüdische Gottes-Idee zu der heidnischen stand, lag darin, daß Gott als schlechthin von der Natur verschieden und über dieselbe erhaben gedacht wurde; womit freilich die Einheit Gottes genau zusammenhing [1]. Der Hebräer erkannte in seinem Gott den Schöpfer Himmels und der Erde, welcher unendlich erhaben über das ganze weltliche Seyn, unberührt von den dieses rastlos bewegenden Schwankungen und Veränderungen mit unbeschränkter Macht Alles trägt und regiert, und in seiner Weltregierung nach den Gesetzen einer strengen Gerechtigkeit zu Werke geht. Als unendlich erhaben über die Welt, sollte Gott auch schlechterdings unter keinem Bilde und Gleichnisse dargestellt werden [2]. — Die dieser Ansicht von Gott zum Grunde liegende Idee des Absoluten, ist nicht zu verkennen; jedoch vermochte der Hebräer, bis in die spätern Zeiten, wo sein Geist von den Lehren griechischer Philosophie berührt wurde, das Absolute noch nicht in vollkommner Reinheit aufzufassen. Daher kam es auch, daß der hebräische Volksglaube, obgleich in der Gottheit die unend-

1) Rust, Philosophie und Christenth. 1e Ausg. S. 156 ff.
2) von Cöln, bibl. Theol. 1. S. 89 ff.

liche Macht und Intelligenz anerkennend, sie dennoch auf der andern Seite wieder manchfaltigen Beschränkungen unterwarf. Erst das philosophische Judenthum der spätern Zeit entkleidete die Gottheit von diesen Beschränkungen, trieb dagegen einen von frühem an der hebräischen Vorstellung von Gott anklebenden Irrthum bis zum äußersten Extrem. Dieser Irrthum lag nämlich darin, daß der Hebräer, in schroffem Gegensatze zu dem Heidenthum, seinen Gott von der Natur zu weit trennte. Es ist zwar nicht richtig, was Einige behaupteten, daß der Gott der Hebräer ganz transcendent sey gedacht worden [1]. Denn in dem ganzen A. T. tritt ja der Gedanke hervor, daß Gott in der Welt überall gegenwärtig ist, daß Alles in ihm ruht, von seiner Macht abhängt, von ihm bewirkt wird, sey es nun auf directe Weise, oder indirect durch Engel oder von ihm erleuchtete Menschen. Die ganze so tief in die hebräische Religion eingreifende Lehre von dem heiligen Geiste deutet offenbar darauf hin, daß der israelitischen Gottes-Lehre ein Princip der Immanenz eigen war. Wahr ist es aber, daß dennoch der Glaube der Hebräer Gott und Welt zu scharf trennte, eine Trennung, welche Philo bis zu der Lehre von einem vollkommen transcendenten, rein in sich abgeschlossenen und ohne Beziehung auf etwas Anderes stehenden, nur mittelbar durch seinen Logos und andere hypostasirte Kräfte wirkenden Gotte trieb [2].

Der Hebräer erkannte mithin in seinem Gott das Absolute, wiewohl er sich noch nicht auf die ganze Höhe der Idee des Absoluten aufzuschwingen vermochte; aber Gott war ihm nicht ein bewußtloses, blindwirkendes Absolutes, sondern eine absolute Persönlichkeit; der urlebendige, intelligente, allheilige und allgerechte. Die absolute Geistigkeit Gottes begriff der Hebräer noch nicht, aber er erkannte doch einen Geist in Gott, welchen er gerade als das Princip der herrlichsten Vollkommenheiten Gottes und seiner weltbeherrschenden Kraft, als das Band ansah, durch welches das Verhältniß Gottes

1) Rust, Philos. und Christenth. S. 162 ff. Billroth Vorlesungen über die Relig. Phil. S. 110. Dagegen Lücke, über die immanente Wesens-Trinit. Stud. und Krit. 1840. 1s Heft. S. 90.

2) Gfrörer, Philo und die alex. Theosophie. 1r Thl. S. 114. 117.

zur Welt und sein ewiges Wirken in dieser vermittelt sey. — Die so oft wiederholte Behauptung, daß die Juden in Jehovah nur ihren National-Gott verehrt hätten, ist nur in gewissem Sinne wahr. Sie erkannten in Jehovah den Gott, welcher mit ihrem Volke in einem ganz vorzüglichen Verhältniß stände, und mit besonderer Sorgfalt und Liebe über dasselbe wachte. Das schloß aber den Glauben nicht aus, daß Jehovah der Herr des Weltalls, und als solcher auch der Regierer der Schicksale aller andern Völker sey [1]). Wie ist diese Gottes-Idee, durch welche sich die Hebräer über alle andern Völker der Vorzeit so weit erhoben und durch welche sie auf die Entwicklungsgeschichte der Menschheit einen nicht zu berechnenden Einfluß geäußert haben, bey ihnen entstanden? Diese Frage hat noch keine genügende Lösung gefunden, und wird sie vielleicht auch nie finden, weil das Dunkel, welches über der Urgeschichte des hebräischen Stammes und dem Zustande derjenigen Völkerstämme, mit welchen er in nächster Berührung stand, schwebt, durch keine historischen Data mehr ganz aufgehellt werden kann. Wäre auch Moses derjenige gewesen, welcher zuerst diese Gottes-Idee unter seinen Volksgenossen aussprach und unter ihnen zur öffentlichen Anerkennung brachte, so müßten wir es wirklich auffallend finden, daß dieser Gesetzgeber schon 1500 Jahre vor Christo sich zu einer Idee erhob, zu welcher bey dem so sinnigen Volke der Griechen, erst kurz vor dem Perikleischen Zeitalter die Philosophie allein sich aufschwang. Allein wir können es als gewiß annehmen, daß die monotheistische Gottes-Idee nicht zuerst von Moses unter seinen Volksgenossen eingeführt worden ist. Der große Gesetzgeber knüpfte sein ganzes colossales Werk überall, so viel als möglich, an schon Gegebenes an. Nun war aber gerade die Grundlage seines Werkes die Idee eines einzigen, über die Welt unendlich erhabenen Gottes. Wie sollten wir nicht annehmen, daß er auch diese schon bey seinem Stamme voraussetzen durfte? Unmöglich hätte er von dieser Idee so ungeheure Wirkungen erwarten können, wie er sie zuverlässig beab-

1) von Cöln, bibl. Theol. 1. S. 105 ff.

sichtigte, wenn dieselbe nicht von frühen Zeiten an in dem Geist seines Volkes gelebt und in demselben tiefe, beinahe unzerstörbare Wurzeln geschlagen gehabt hätte? Allerdings waren zu der Zeit, als Moses zur Rettung seines Volkes auftrat, viele Israeliten schon Götzendiener geworden; in dem Contacte mit den Aegyptiern, in welchem sie so lange gestanden, durch den schweren Druck, unter welchem sie erhalten worden waren, war ihr religiöses Leben in einen Zustand der Verwilderung übergegangen; ein Hang zu sinnlichen Natur-Culten war tief in das Volk eingedrungen, und erhielt sich, ungeachtet der mosaischen Gesetzgebung, und der wunderbaren Energie, mit welcher die Propheten dagegen kämpften, bis zur Auflösung des jüdischen Volks durch die Babylonier. Indessen beweiset uns die mosaische Gesetzgebung, daß die monotheistische Gottes-Idee eigentlich die dem hebräischen Volks-Stamme von frühen Zeiten an eigenthümlich inwohnende war und auch, zur Zeit des Moses, bey aller Hinneigung zu dem ägyptischen Götzendienste noch immer in der Tiefe seines Geistes fortglomm. So werden wir aber über Moses hinausgeführt bis zu dem patriarchalischen Zeitalter. Hier aber wird die Forschung durch ganz entgegengesetzte Erscheinungen verwirrt. Auf der einen Seite nämlich schreiben die hebräischen Stammsagen aus jenem Zeitalter den Israeliten seit Abraham die Kenntniß und ausschließende Verehrung eines einzigen Gottes auf eine höchst entschiedene Weise zu; auf der andern Seite aber begegnen uns in eben diesen Sagen nicht zu verkennende Spuren von göttlichen Wesen, die neben Elohim Anerkennung und eine gewisse Verehrung fanden [1]). Dieser Widerspruch dürfte vielleicht seine Lösung am besten in der Annahme finden, daß der hebräische Stamm ursprünglich einem gewissen Polytheismus huldigte, daß aber sehr frühe schon die ihm vorschwebende Vielheit von göttlichen Wesen von der Vorstellung eines höchsten Gottes zurücktrat und in dem Bewußtseyn des Volks immer mehr erblaßte, bis endlich der Gott Schöpfer Himmels

1) S. Rust Philos. und Christenh. S. 150 ff. von Cöln bibl. Theol. 1. S. 56.

und der Erde einzig noch in dem Glauben und in der Verehrung dieses Stammes fortlebte und bey der alle andern Götter entschieden proscribirenden Gesetzgebung Mosis zur Basis genommen wurde. Die religiöse Betrachtungsweise der Geschichte findet bey dieser Annahme noch immer Veranlassung genug zu dem Glauben, daß Gott durch ganz eigene Veranstaltungen und Einwirkungen diesen Uebergang aus dem Polytheismus zu dem Monotheismus bey dem hebräischen Volksstamm bewirkte und diesen gerade hiedurch zum Träger der höchsten Idee machte, welche sich in der Menschheit entwickelte und welche wie keine andere auf die Bildungsgeschichte unsers Geschlechts eingewirkt hat und auch noch fernerhin einwirken wird.

An diese hebräische, in den Schriften des A. T. ausgesprochene Gottes-Idee schließt sich das ganze Evangelium Jesu an, indem es jedoch alle Unvollkommenheiten entfernt, welche der alttestamentlichen Lehre von Gott noch ankleben. Ueber die Einheit Gottes haben Jesus selbst und die Apostel sich auf eine so entschiedene Weise erklärt (Joh. 5, 44. 17, 3. 1 Cor. 8, 5. 6. Ephes. 4, 6. 1 Joh. 5, 29), daß jede Lehre, welche derselben auch nur von ferne her widersprechen könnte, ohne weiteres als eine mit dem Fundamente des Evangeliums unvereinbare, abzuweisen ist.

Daß Jesus und die Apostel sich diesen *einen* Gott als einen *persönlichen* dachten, darüber kann nicht der mindeste Zweifel herrschen; denn diese Persönlichkeit Gottes wird ja überall vorausgesetzt. Es könnte noch eher in Frage gestellt werden, ob sie, wegen der absoluten Abhängigkeit, in welche sie Alles von Gott setzen, irgend einem andern Wesen außer Gott, eine wahre Persönlichkeit zuerkannten. Schon deßwegen, weil ihnen Gott eine Person war, mußten sie sich denselben auch als Geist denken; nur entsteht hier die Frage, ob sie, nach alttestamentlicher Weise, sich bloß einen Geist in Gott dachten (vergl. 1 Cor. 2, 10. 11), oder von dem Begriffe einer reinen Geistigkeit Gottes ausgingen. Zugegeben muß nun hier werden, daß die vielen Stellen des N. T., in welchen von dem Geiste Gottes die Rede ist, wie bedeutungsvoll sie auch in anderer Hinsicht sind, in Bezug auf die vollkommene

Immaterialität Gottes nichts entscheiden können, weil ja aus denselben immer nur folgt, daß ein Geist in Gott sey, der wirkend in das Reich der endlichen Geister übergehen könne, nicht aber, daß Gott an und für sich absoluter Geist sey. Ueberhaupt wüßten wir aus dem N. T. keine Stelle anzuführen, in welcher die absolute Geistigkeit Gottes bestimmt ausgesprochen wäre. Indessen ist doch Joh. 4, 24 sehr wichtig: denn wenn auch Christus in dieser Stelle nur die vollkommene Unräumlichkeit Gottes urgirte, so würde hiemit schon jedes materielle Element in Gott geläugnet werden; allein indem er hinzusetzt, daß Gott nur im Geiste verehrt werden wolle, sagt er mehr, und weiset auf ihn als ein nicht nur immaterielles, sondern zugleich intelligentes und sittliches Wesen hin, womit die hauptsächlichsten Elemente des Begriffs des Geistes gegeben sind. Uebrigens wenn auch die absolute Geistigkeit Gottes aus einzelnen Stellen des N. T. nicht gefolgert werden könnte, so liegt sie in dem ganzen Geiste der neutestamentlichen Lehre. Die Art und Weise, auf welche sich Jesus und die Apostel über die σάρξ und die ganze materielle Welt äußern, gibt genügend zu erkennen, daß sie sich Gott als über alles Materielle absolut erhaben denken mußten. Ein Grundzug des ganzen Evangeliums ist gerade das Hervorheben des Geistigen über das Sinnliche und Materielle. Dieses letztere ist in demselben überall das Niedrige, dem steten Wechsel und der Vergänglichkeit Unterworfene, das Nichtige, der Sitz und gewöhnlich auch die Veranlassung des Bösen, dasjenige was nicht in die andere Welt übergehen kann, was aus allen diesen Gründen nicht Gegenstand des menschlichen Sehnens und Strebens seyn soll. Wie hätten bey solchen Ansichten von dem Materiellen, Jesus und die Apostel dasselbe in irgend einen Sinne auf Gott übertragen können? Wir können demnach als sicher annehmen, daß die vollkommene Geistigkeit Gottes ein nothwendiges Element der christlichen Gottes-Idee ist. Hierauf bezieht es sich, wenn gesagt wird: Gott sey unsichtbar (1 Tim. 1, 17. Col. 1, 15); kein Mensch habe Gott je gesehen, noch könne ihn jemand sehen (Joh. 1, 18. 6, 46. 1 Tim. 6, 16. 1 Joh. 4, 12. 20); hierauf bezieht es sich auch,

wenn Paulus seine Vollkommenheiten mit dem Ausdrucke τὰ ἀόρατα bezeichnet (Röm. 1, 20).

Dieser Geist wird nun als der absolute, der Urgeist, die Urpersönlichkeit so bestimmt und deutlich geschildert, als die Popularität der neutestamentlichen Sprache es nur zuläßt. Jesus selbst nennt ihn nicht nur den Herrn Himmels und der Erde (Matth. 11, 25. Luc. 10, 21), den Schöpfer, dessen Schöpfungs-Thätigkeit ununterbrochen fortdauert (Joh. 5, 17); sondern bezeichnet ihn ausdrücklich als das Princip alles Lebens (Joh. 5, 26), worauf wohl auch der Ausdruck ὁ ζῶν πατὴρ (Joh. 6, 57) zu beziehen ist. Noch deutlicher tritt seine Absolutheit in den übrigen neutestamentlichen Schriften hervor; von ihm sagt Paulus: Alles sey aus ihm, durch ihn und für ihn (Röm. 11, 36); er, der Eine Gott und Vater Aller, sey über Alle, wirke durch Alle und in Allem (Eph. 4, 6); er wirke Alles in Allem (1 Cor. 12, 7); er sey nicht ferne von einem jeglichen unter uns, denn in ihm lebten, webten und wären wir (Ap. Gesch. 17, 27. 28). Gleichen Sinn hat es, wenn in dem Brief an die Hebräer Gott dargestellt wird als derjenige, um deßwillen und durch den alle Dinge sind (δι' ὃν καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, Hebr. 2, 10). Als letzter Grund alles Lebens, der eben deßhalb im strengsten Sinne unsterblich sey, wird Gott von Paulus geschildert 1 Tim. 6, 16. Hierauf gehen auch die Stellen 1 Petr. 1, 23, wo gesagt wird, Gott sey der stets lebende und bleibende; er sey der unvergängliche (Röm. 1, 23); er sey der in alle Ewigkeiten lebende (Offenb. 10, 6. 15, 7); er sey das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende (Offenb. 1, 8), der da ist, war und seyn wird (Offenb. 1, 4. 8. 4, 8. vergl. 11, 17).

Mit dieser Idee strenger Absolutheit fallen natürlich alle particularistischen Beschränkungen hinweg. Gott ist zugleich der Gott der Juden und Heiden (Röm. 3, 29 f.), er läßt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse, und regnen über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 48); er ist der Vater, von welchem die ganze Familie den Namen trägt im Himmel und auf Erden (Eph. 3, 15); er will, daß allen Menschen geholfen werde, und sie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen (1 Tim. 2, 4).

Die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Welt tritt überall in dem N. T. hervor: Er ist der Vater im Himmel, der Schöpfer und Herr der Welt, welcher in einem unzugänglichen Lichte wohnt; Alles ist von ihm geschaffen und darum auch von ihm abhängig; die Welt ist materiell, er aber reiner Geist, sie ist vergänglich, er aber ewig u. s. w. In dieser Beziehung erscheint Gott in dem N. T. als transcendent. Hiemit wird aber seine Immanenz keineswegs geläugnet, welche im Gegentheil in der neutestamentlichen Gotteslehre tief begründet ist. Eben darum weil Alles aus ihm ist (Röm. 11, 36) und er daher über Alle ist, wirkt er auch durch Alle und in Allen (Eph. 4, 6), also daß die Menschen in ihm leben, weben und sind (Ap. G. 17, 27. 28). Auf diese Immanenz Gottes bezieht sich die ganze Lehre des N. T. von dem heiligen Geiste: denn dieses πνεῦμα ἅγιον auf irgend eine Weise von Gott zu trennen und zu einer eigenen Persönlichkeit zu machen, ist zuverlässig den Grundvorstellungen des Evangeliums entgegen. Es soll hiemit nicht in Abrede gestellt werden, daß sich in dem N. T. nicht wenige Stellen finden, in welchen der heilige Geist von dem Vater unterschieden und als eine eigene Persönlichkeit, zuweilen mit andern Personen, aufgeführt wird (s. Matth. 3, 16. Marc. 1, 10. Luc. 3, 22. Joh. 14, 15 ff. 15, 26. 16, 12—14. 1 Cor. 12, 4 ff. Eph. 4, 30. 1 Petr. 1, 2. 2 Cor. 13, 13. Matth. 28, 19 rc.). Allein wenn man sich erinnert, mit welcher Kühnheit in dem A. T. die göttliche Weisheit personificirt wird, so wird man auf diese Stellen kein allzugroßes Gewicht legen. Denn es darf ja dabey nicht übersehen werden, daß der heilige Geist sehr gewöhnlich Geist Gottes genannt wird (z. B. Matth. 3, 16. 10, 20. 12, 18. Ap. G. 2, 17. 18. 5, 9. Röm. 8, 9. 11. 1 Cor. 2, 11. 3, 16. 7, 40 rc.), daß die nämlichen Wirkungen, welche ihm zugeschrieben werden, in anderen Stellen als Wirkungen Gottes dargestellt werden (Röm. 5, 5. 8, 14. 12, 3. 1 Cor. 6, 19. 12, 3. Vergl. 1 Cor. 3, 16. 12, 6. Phil. 2, 13.), daß ihm der Geist der Welt und des Irrthums entgegengesetzt werden (1 Cor. 2, 12. 1 Joh. 4, 6) und daß er in mehrern Stellen ausdrücklich als eine Kraft Gottes bezeichnet wird (Luc. 1, 35.

24, 49. Matth. 12, 28, vergl. Luc. 11, 20. 1 Cor. 2, 4. 5). Der Begriff von dem heiligen Geiste in dem N. T. schließt sich unmittelbar an den im A. T. herschenden an. Er ist dort wie hier die Alles durchdringende, belebende Gotteskraft, nur mit dem doppelten Unterschiede, daß in dem A. T. diese Kraft als von dem Geist in Gott ausgehend dargestellt wird, während in dem N. T. der heilige Geist der absolute Urgeist selbst ist, in so fern er wirkend in seine Schöpfung eintritt, und Kraft, Leben und Seligkeit in ihr ausströmt, und daß hier der Geist Gottes beinahe ausschließend auf das Reich der Intelligenzen bezogen und als der in ihm präsente, sich in ihm offenbarende, die endlichen Geister erleuchtende, bewegende, heiligende, ihre progressive Entfaltung zu dem ihnen gesteckten Ziele bedingende unendliche Geist geschildert wird, während das A. T. ihn auch auf die materielle Schöpfung bezieht und als das sie durchdringende, ordnende und bewegende göttliche Princip darstellt (Gen. 1, 2. Jes. 34, 16. Ps. 139, 7. Hiob 26, 13). Mit dieser Bestimmung des Begriffs von dem heiligen Geiste läßt sich Alles vereinigen, was in dem N. T. von ihm ausgesagt wird. Sie findet ihre Bestätigung in den Bedingungen, an welche die Erlangung desselben geknüpft wird. Diese sind nämlich Liebe Christi, ein aufrichtiges Bestreben seine Gebote zu halten (Joh. 14, 15. 16), anhaltendes Gebet (Luc. 11, 13), mit einem Worte ein auf Glauben und Liebe ruhendes entschiedenes sich Hinneigen zu Christo und durch ihn zu dem absoluten Geiste. Und es versteht sich im Grunde von selbst, daß je inniger sich der Mensch an den absoluten Geist anschließt, auf dem wir ruhen, in welchem die Wurzeln unsers Seyns und Lebens sich verlieren, um so größer auch die Fülle von Kraft und Leben seyn werde, die wir aus ihm schöpfen.

Überblicken wir nun das bisher Gesagte, so erkennen wir deutlich, wie in der christlichen Gottes-Idee die in dem A. T. herrschende aller ihr noch anhaftenden Beschränkungen und Unvollkommenheiten entkleidet und, so zu sagen, auf ihre höchste Potenz erhoben wird. Überhaupt tritt uns in dem Gotte des Evangeliums eine Idee entgegen, vor welcher sich unser ganzes Wesen in tiefer Ehrfurcht beugen muß, in dem Bewußt-

seyn, daß sie das Höchste ist, was wir zu fassen im Stande sind. Obwohl in populären, und darum nicht selten ungenauen Ausdrücken ausgesprochen, liegt in ihr ein speculativer Reichthum und eine Herrlichkeit, über welche keine Philosophie jemals hinausgehen wird. Der christliche Gott erscheint uns als das unbedingte, unveränderliche, nothwendige, ewige Seyn — als das Absolute, allein nicht als ein todtes Absolutes, nicht als eine ihrer selbst unbewußte, unendliche Urkraft oder Urmaterie, sondern durch und durch als Leben, Bewußtseyn, Activität, Persönlichkeit — als Geist [1]. Dieser absolute Geist ist Urbedingung alles endlichen Seyns, und steht eben darum unendlich über allem endlichen Seyn, wesentlich von ihm verschieden, und aller Beschränkungen desselben entbunden. Hiemit ist das Heidenthum vollkommen überwunden, hiemit auch aller Pantheismus, als auf unchristlicher Speculation ruhend, ausgeschlossen. Dabey stellt sich uns aber der christliche Gott nicht dar als durch eine unendliche Kluft von dem endlichen Seyn getrennt; er ist in der Welt, oder vielmehr die Welt in ihm. Diese Immanenz Gottes ist aber wiederum nicht so zu verstehen, als wenn Gott wesentlich in den unaufhörlichen Wechsel der weltlichen Erscheinungen einginge und in demselben sein eigenes Werden vollzöge, als wenn sein Seyn in einem Kreislaufe befangen wäre, der ewig sich vollendete und ewig wieder anfinge. Auch diese Ansicht ist dem Christenthume durchaus fremd. In ihm besteht die mit seiner vollkommnen Transcendenz sich innig verschmelzende Immanenz Gottes darin, daß er, obwohl von dem endlichen Seyn absolut verschieden, dasselbe dennoch in sich trägt, insofern er die unbedingte Urquelle ist, aus welcher fortdauernd alles Seyn und Leben strömt, die nothwendige Urkraft, von

---

1) Strauß, Glaubensl. 1. S. 502: Daß Gott ein persönlicher Gott sey, Persönlichkeit im Sinne des mit sich identischen Selbstbewußtseyns und intelligenter Selbstbestimmung genommen, ist so sehr die Grundvoraussetzung der christlichen Gotteslehre, daß Belegstellen für diese Vorstellung aus der Schrift und den rechtgläubigen Kirchenvätern anzuführen, Überfluß wäre.

welcher alle Bewegung ausgeht, und welche das zu unbegrenzter Vervollkommnung und Verähnlichung mit ihm berufene Reich der Geister in ununterbrochenem Fortschritt erhält zu dem ihm gesteckten Ziele. Wollen wir alle diese in der christlichen Gottes-Idee eingeschlossenen Momente in wenig Worten ausdrücken, so werden wir sagen: Der christliche Gott erscheint uns als der absolute Geist.

Man erwarte nicht, daß wir nun darauf eingehen werden, diese Idee speculativ zu rechtfertigen. Das ist im Grunde nicht unsere Aufgabe. Im Interesse der christlichen Glaubenslehre schreibend, liegt uns nichts weiter ob, als die in dem N. T. vorliegende Ansicht von Gott in möglichster Reinheit und Klarheit aufzufassen, auf wissenschaftliche Formeln zurückzuführen, und zu versuchen, von hier aus auf eine gründliche, den Forderungen der Wissenschaft entsprechende Darstellung und Eintheilung der göttlichen Attribute zu kommen. Die speculative Begründung und Rechtfertigung der neutestamentlichen Gottes-Idee müssen wir Andern überlassen. So viel wird man uns hoffentlich zugeben, daß die Beruhigung, welche der menschliche Geist und das menschliche Herz bey dieser christlichen Idee Gottes finden, wenn auch kein Beweis von ihrer Wahrheit, doch wenigstens eine starke Präsumtion für dieselbe ist. Ein bewußtloses Absolutes genügt uns schlechterdings nicht; wir bedürfen eines lebendigen, persönlichen Gottes; aber auch ein werdender Gott entspricht nicht den Bedürfnissen, die sich in der Tiefe unseres Wesens ankündigen, sondern nur ein Gott, der unendlich erhaben über allen Wechsel in dem Reiche des Endlichen, unveränderlich derselbe bleibt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Auf einen solchen Gott führen auch, wie wir oben bemerkt haben, alle Momente, durch welche sich die Entfaltung der unserm Bewußtseyn inhärirenden Gottes-Idee vollzieht. Diese Momente fanden wir in den Schlüssen, welche früherhin als eigentliche Beweise für das Daseyn Gottes aufgeführt zu werden pflegten. Die kosmologische Betrachtung erhebt das zuerst nur in unbestimmter Ahnung von einem allem Endlichen und Bedingten zum Grunde liegenden Unendlichen und Unbedingten sich ankündigende fromme Bewußtseyn zum

Begriffe einer höchsten unbedingten Welt-Ursache — eines Absoluten; die physicotheologische fügt diesem Begriffe den der Intelligenz, und die moralische den der Heiligkeit und Gerechtigkeit hinzu; also daß durch diese ganze Reihe von Reflexionen hindurch der Geist sich zur gläubigen Anerkennung eines absoluten Geistes erhebt, welcher uns aus den Schriften des N. T. in lichtvoller Klarheit entgegentritt. Zu dieser christlichen Gottes-Idee strebte unbewußt der Geist der vorchristlichen Völker, besonders in den unter ihnen hervortretenden Denkern und Weisen hinan; in ihr fand die christliche Speculation immer ihr letztes Ziel; und wenn in unsern Zeiten die Philosophie sich wieder mit einer gewissen Vorliebe dem Pantheismus zuwendet und denselben bald in dieser, bald in jener Form auffaßt, so leben wir der festen Ueberzeugung, daß dieselbe, von dem Bewußtsein getrieben, auf dem eingeschlagenen Wege nimmermehr zu voller Befriedigung gelangen zu können, auch immer wieder aufs neue anknüpfen, und am Ende entschieden über alle pantheistischen Vorstellungen hinaus zu der theistischen Idee eines wahrhaft persönlichen, von der Welt wesentlich verschiedenen und derselben dennoch immanenten, in dem ewigen Wechsel des Endlichen unwandelbar beharrenden Urgeistes zurückkehren werde, welche schon vor 18 Jahrhunderten von dem Stifter des Christenthums mit lichtvoller Klarheit ausgesprochen worden ist. —

Obgleich nun, wie bemerkt, unsere Absicht nicht ist, uns auf eine weitläufige Rechtfertigung der christlichen Gottes-Idee auf speculativem Wege einzulassen, so können wir doch nicht wohl die Einwürfe unberücksichtigt lassen, welche die Philosophie neuerer Zeit vielfach gegen einen der allerwesentlichsten Punkte in der christlichen Lehre von Gott, nämlich die Persönlichkeit Gottes, erhoben hat [1]. Denn alle Untersuchungen

---

1) Steffens in seiner Relig. Phil. 1. S. 74. sagt: „Die Persönlichkeit Gottes ist nichts, was etwa auf logische Weise demonstrirt werden sollte. Man könnte eben so gut es nothwendig finden dem Naturforscher die Realität der Gegenstände, mit welchen er sich ausschließend beschäftigt, zu beweisen. Die Persönlichkeit Gottes ist

über die Eigenschaften Gottes sind vollkommen zwecklos, haben gar keinen vernünftigen Sinn mehr, wenn Gott nicht mehr als der wahrhaft lebendige und urpersönliche soll gedacht werden, wie ihn das N. T. uns offenbart, wie er in der christlichen Kirche, wenn wir einige dem Pantheismus sich zuneigende Mystiker ausnehmen, zu allen Zeiten ist gedacht worden. — Bekannt ist das ungeheure Aufsehen, das Fichte machte, als er offen mit der Behauptung hervortrat, daß die Vorstellung eines persönlichen Gottes nichts anders als ein grober Anthropomorphismus, eine unziemliche Beschränkung sey, wodurch das Unendliche in die Sphäre der Endlichkeit herabgezogen und somit seines wahren Charakters beraubt werde [1]. Indessen war schon vorher in dem Spinozismus die Persönlichkeit Gottes rein aufgehoben worden [2]; und daß auch in dem Schelling'schen und Hegel'schen Systeme, wie überall wo das Wesen Gottes in einen ewigen Proceß verflochten wird, für die Persönlichkeit Gottes keine wahre Stelle übrig bleibe, hat Strauß mit lobenswürdiger Freimüthigkeit eingestanden. Es mag übrigens zum Beweise dienen, wie tief die Idee eines persönlichen Gottes in unserm Bewußtseyn

die unmittelbare Thatsache des Gott liebenden Bewußtseyns, die unmittelbare Offenbarung seines Willens. Denn diese ist das letzte, über welches wir nicht hinaus können, der Anfang zugleich mit welchem wir beginnen müssen." — Dieser Äußerung können wir aber unsere Zustimmung nicht geben. Die Realität des Absoluten ist allerdings ein Urfaktum des Bewußtseyns, nicht aber die Persönlichkeit des Absoluten. Gegen die wider dieselbe erhobenen Einwürfe wird eine bloße Berufung auf das Gott liebende Bewußtseyn, auf die Hingabe unser selbst an Gott nichts ausrichten. Diese Einwürfe selbst müssen geprüft und in ihrer Unhaltbarkeit erkannt werden, wenn der Glaube an einen persönlichen Gott, an ein Absolutes, welches der Urgeist und die Urliebe ist, feststehen und sich im Leben bewähren soll.

1) Fichte, über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung, im philos. Journal 1798. Heft 1. S. 1 ff. Desselben Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus. Jena 1799. Fichtes Leben und litter. Briefwechsel 1. S. 343 ff.

2) S. Strauß, Glaubensl. 1. S. 506 ff.

wurzelt, und daß nur sie unserm religiösen Bedürfnisse wahre Befriedigung gewährt, daß auch Schelling die Persönlichkeit Gottes zu erweisen suchte [1]), und Hegel gerade darin einen wesentlichen Unterschied seines Pantheismus von dem Spinozi'schen setzte, daß in diesem das Selbstbewußtseyn in dem Begriffe der allgemeinen Substanz untergegangen sey, daß das Princip der Persönlichkeit fehle und Gott nicht als Geist bestimmt sey, während bey ihm Gott als die absolute Persönlichkeit, als Geist erscheine [2]).

Der wesentlichste Einwurf, welcher gegen die Persönlichkeit Gottes erhoben wird, beruht darauf, daß Persönlichkeit Selbstbewußtseyn als nothwendige Bedingung voraussetze, welches aber nur da Statt finden könne, wo einem Wesen ein Anderes von ihm Unabhängiges gegenüberstehe. Endliches allein könne daher ein Selbstbewußtes seyn; ein selbstbewußtes Unendliches, Absolutes sey contradictio in adjecto, ein sich selbst aufhebender Widerspruch [3]).

Wir müssen es nun allerdings einräumen, daß Persönlichkeit ohne Selbstbewußtseyn ungedenkbar ist. Sie besteht ge-

---

1) S. Strauß, Glaubensl. 1. S. 510.

2) Hegel, Phänomenologie S. 14. Gesch. der Philos. 3, 377. Logik I, 2. S. 194. Strauß, Glaubensl. 1. S. 512.

3) Strauß, Glaubensl. 1. S. 504. Fichte, die Idee der Persönlichkeit und individuellen Fortdauer S. 73: Person ist Insichbestimmtheit, zusammenfassende Selbstigkeit gegen Anderes, welches sie damit ausschließt und von sich abtrennt. Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbedingte, negirt mithin alle Begränzung und bedingende Ausschließlichkeit des Persönlichen, womit wir das Absolute ja in ein endliches Wesen verwandelt hätten. Und dieß war von je der Stein des Anstoßes, warum die scharfsinnigsten Denker, gerade um ihres Scharfsinns willen, sich weigerten, das schlechthin unbedingte Wesen als ein Persönliches, damit in sich Begrenztes, mit Schranken Behaftetes — zu fassen, und so entweder in die dürftige Abstraction der Substanz, der unpersönlichen Vernunft zurücksanken, oder jenen Begriff nur dadurch retten zu können meinten, daß das Absolute (pantheistisch) zum unendlichen Processe des Persönlichwerdens, zur unendlichen Selbstverendlichung im Menschenbewußtseyn gemacht würde.

rade in der Identität des Selbstbewußtseyns und der damit unauflöslich zusammenhängenden Selbstbestimmung. Daher sprechen wir die Persönlichkeit allen denjenigen Wesen ab, welche nur ein dumpfes Gefühl des Daseyns haben, ohne es zur Klarheit des Selbstbewußtseyns bringen zu können, und denen folglich auch die Freiheit des Willens, d. h. das Vermögen absoluter Selbstbestimmung abgeht. Das Thier ist ewig nur Sache, der Mensch ist Person, und um so herrlicher entfaltet sich seine Persönlichkeit, je lichtvoller sein Selbstbewußtseyn sich entwickelt, und je mehr sein Wille sich aller Naturgebundenheit entziehend zu wahrer Freiheit heranreift.

Allein was setzt nun dieses Selbstbewußtsein voraus? fragt man; ohne Du kein Ich; ohne eine uns gegenüberstehende, von uns unabhängige, uns undurchdringliche, uns repellirende Welt, kein Bewußtseyn. Der Mensch erfaßt sich denkend in der Einheit seines Seyns nur in so fern, als er sich einem Andern gegenüber findet, das wesentlich von ihm verschieden dennoch auf ihn einwirkt, und gerade hiedurch seine Reaction provocirt. Allein hierin gerade besteht seine Endlichkeit, Bedingtheit. Denken wir uns ein Unendliches, Unbedingtes, so müssen wir alle Begriffe eines ihm gegenüberstehenden und von ihm unabhängigen Andern durchaus ausschließen. Damit heben wir aber auch das Selbstbewußtseyn und mit ihm die Persönlichkeit auf [1]). Wir stehen demnach in einer furchtbaren Alternative: Entweder ist Gott nicht der Absolute, oder er

1) Strauß, Glaubensl. 1. S. 504: Als Personen fühlen und wissen wir uns nur im Unterschiede von andern gleichartigen Personen außer uns, von denen wir uns unterscheiden, mithin als endliche, in diesem Gebiete der Endlichkeit und für dasselbe gebildet, scheint folglich der Begriff der Persönlichkeit außerhalb desselben jeden Sinn zu verlieren, und ein Wesen, welches kein anderes seinesgleichen außer sich hat, auch keine Person seyn zu können. Von einem persönlichen Gott, oder göttlicher Persönlichkeit zu sprechen, erscheint auf diesem Standpunkt als eine Verbindung von Begriffen, deren einer den andern schlechthin aufhebt und ausschließt. Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene im Begriff der Persön-

ist ein unpersönliches Wesen. Und wir gewinnen nichts, wenn wir, anstatt ihn ein unpersönliches Wesen zu nennen, ihn mit Strauß als den Allpersönlichen bezeichnen [1]). Er ist nicht mehr der wahrhaft Lebendige, er ist nicht mehr Geist, er ist nicht mehr der christliche Gott, er ist nicht einmal mehr Gott in masculino, sondern, um uns eines von Jacobi gebrauchten Ausdrucks zu bedienen, ein neutrum, das Gott — ein Wesen, das ungeachtet aller Herrlichkeit, mit welcher man es umkleiden will, uns abstößt, uns mit einem Grauen erfüllt, das uns wie ein unendlicher, gähnender Abgrund erscheint, in dessen kaltem, dunkeln Schooße wir, und mit uns Alles was da ist, rettungslos den Untergang finden.

Es ist bekannt, auf welche Weise nicht wenige neuere Denker dem aufgestellten furchtbaren Dilemma zu entgehen suchten. Die einen nämlich, dem Vorgange Hegels selbst folgend, nahmen ihre Zuflucht zu einer speculativen Trinitäts-Lehre; die andern beriefen sich darauf, daß Gotte allerdings ein Anderes gegenüberstehe, durch welches sein Selbstbewußtseyn bedingt sey, nämlich die Welt, welche indessen darum sein absolutes Seyn nicht beschränke, weil sie von ihm ewig gesetzt und schlechthin abhängig sey. „Allein wenn jenen" — um uns der Worte Straußens zu bedienen [2]) — „die christliche (?) Unterscheidung dreier Personen innerhalb des göttlichen Wesens „selbst, ein glücklicher Fund däuchte, weil hier nur drei ebenbürtige Personen wären, deren jede mithin, wie es schien, „der andern zum persönlichen Bewußtseyn verhelfen könne, so „könnte dieses doch nur dann der Fall seyn, wenn diese drei „göttliche Personen, wie drei menschliche, sich ausschließend zu „einander verhielten. Allein dann wären sie drei endliche „Personen, und keine absolute." Gegen die Art und Weise, wie die andern sich aus dem peinlichen Dilemma zu retten suchten, wurde nicht mit Ungrund die Bemerkung gemacht,

---

lichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt; absolute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich nichts denken läßt.

1) Strauß, Glaubensl. 1. S. 524.

2) Glaubensl. 1. S. 506.

daß die Welt deßhalb Gott nicht das leisten könne, was sie uns leistet, nämlich ihm zum Selbstbewußtseyn und hiemit zur Persönlichkeit zu verhelfen, weil sie eingestandenermaßen von ihm absolut bedingt sey, folglich ihm nicht als ein von ihm unabhängiges, schrankensetzendes, repellirendes Etwas gegenüberstehe.

Die ganze Kraft des aufgestellten Dilemma's ruht auf einem einzigen Punkte, nämlich auf der Behauptung, daß das Selbstbewußtseyn die Existenz eines dem Ich gegenüberstehenden und von ihm unabhängigen Andern zur absolut nothwendigen Bedingung habe. Ist diese Behauptung wahr? Das ist die Frage, und wir nehmen nicht den mindesten Anstand, diese Frage affirmativ zu beantworten, so lange von dem Selbstbewußtseyn der endlichen Wesen die Rede ist. Hier gilt in seinem vollen Sinn der bekannte Ausspruch Jacobi's: Ohne Du kein Ich! Allein warum bedürfen die endlichen Wesen, um zum Bewußseyn ihrer selbst zu gelangen, eines ihnen unübersteigliche Schranken setzenden, sie repellirenden Andern? Gerade darum, weil sie eben endlich sind [1]. Als solche treten sie in das Daseyn ein in einem Zustande vollkommener Bewußtlosigkeit; die Nacht eines tiefen Schlummers umhüllt den Geist, wenn er in dem gegenwärtigen Leben erscheint. Wie soll er erwachen aus diesem Schlummer, wie aus dieser tiefen Bewußtlosigkeit hervortreten? Er bedarf dazu nothwendig der Einwirkungen eines von ihm unabhängigen Andern. Die Eindrücke der äußern Welt sind es, welche zuerst seine Kraft erwecken, sie determiniren ihn, aus dem Zustande bloßer Passivität in den der Activität überzugehen; in diesem unaufhörlichen Wechsel von Action der äußern Welt auf ihn, und von Reaction gegen dieselbe entfaltet sich allmählig der Geist zum Bewußtseyn

---

1) Sigwart, das Problem des Bösen S. 9: Daß das Selbstbewußtwerden des menschlichen Geistes durch eine von Außen kommende Anregung und Einwirkung bedingt ist, kann denjenigen gar nicht befremden, welcher weiß, daß die Lebensäußerung des menschlichen Geistes überhaupt, wie jedes endlichen Geistes, nicht eine absolut unabhängige, sondern relativ abhängige, durch die Gemeinschaft mit Anderem, mit der Welt überhaupt vermittelte ist.

seiner selbst, und die progressive Entwicklung dieses Selbstbewußtseyns ist gerade der wahre Maaßstab seiner Fortschritte in wahrer Bildung. —

Nicht darum daher, weil der endliche Geist ohne ein ihm unüberwindlich gegenüberstehendes, ihn repellirendes Anderes sich nicht in sich concentriren, sich nicht in seiner Einheit erfassen, und lichtvoll als Ich zu erkennen vermag, sondern weil jede endliche Kraft nur im Conflicte mit entgegengesetzten Kräften hervortreten und sich entwickeln kann, und daher der Geist ohne ein ihn beschränkendes, determinirendes Anderes gar nicht aus seinem ursprünglichen Schlummer erwachen würde, bedarf der Mensch, um zum Selbstbewußtseyn zu gelangen, einer äußern Welt. Indem wir die volle Wahrheit dieses Satzes anerkennen, dürfen wir nicht außer Acht lassen, daß die Nothwendigkeit einer äußern Welt zum Selbstbewußtseyn um so mehr abnimmt, je weiter der Geist in seiner Bildung voranschreitet, und in je reicherm Maaße er die Fülle der ihm inwohnenden Kräfte entwickelt. Die Momente, in welchen wir uns am klarsten unser selbst bewußt werden, sind nicht die, in welchen wir mit der äußerlichen Welt in dem lebhaftesten Verkehr begriffen sind, sondern gerade umgekehrt die, in welchen wir uns am meisten von der Welt in die innere Tiefe unsers Seyns zurückziehen und den äußern Eindrücken uns entwinden. Wenn die Welt vor dem Geiste zurücktritt, ihm entflieht, findet sich derselbe erst recht in der ganzen unermeßlichen Fülle seines Seyns [1]. —

---

1) Lücke, über immanente Wesenstrinität (Stud. u. Krit. 1840. 1s Heft S. 105): Betrachte ich die Actionen des Selbstbewußtseyns, der Selbstbestimmung, also des Denkens und der Freiheit, im menschlichen Geiste, dem ebenbildlichen, so ist freilich wahr, daß darin Subjekt und Objekt sich unterscheiden und wieder zusammenfassen als eins. Es ist dies der Pulsschlag des geistigen Lebens. Allein wenn wir auch von der menschlichen Seele sagen müssen, daß sie sich in diesem Processe erst offenbar und persönlich werde, dürfen wir bei aller Congruenz des göttlichen Urbildes und des menschlichen Ebenbildes sagen, daß dieser Proceß eben so in Gott sey? Gerade in den höchsten Momenten unsers Selbstbewußtseyns und unserer Selbstbestimmung, wo das Göttliche in uns seine volle Macht hat, vergeht uns alle Unterscheidung in der unmittelbarsten

Nehmen wir den freilich unmöglichen Fall an, der bereits zur Erkenntniß seines Ichs gelangte Geist sähe plötzlich um sich her die Welt zusammenbrechen, versinken, verschwinden — Si fractus illaberetur orbis, — die tiefe Nacht des absoluten Nichts lagerte sich um ihn her, er stände da in grauenvoller, absoluter Einsamkeit —; würde darum das einmal in ihm entzündete Licht des Selbstbewußtseyns sogleich erlöschen, weil es außer ihm Nacht wäre, würde der Mensch plötzlich aufhören, sich als Ich zu erkennen, weil kein unüberwindliches Du ihm mehr gegenüberstände? —

Indem wir es ohne alles Bedenken zugeben, daß das endliche Wesen, ohne ein ihm gegenüberstehendes, sein Leben entzündendes, seine Kraft weckendes Anderes, schlechterdings nicht über die bloße Möglichkeit des Selbstbewußtseyns hinaus zur Wirklichkeit desselben kommen könnte, so fragen wir: Dürfen wir hieraus schließen, daß auch das absolute Wesen, um zum Selbstbewußtseyn zu gelangen, eines solchen repellirenden, unüberwindlichen Gegensatzes bedürfe? Das hat man zwar oft behauptet, allein hat man es auch erwiesen? War es mehr als ein bloßer Machtspruch? Wir entsinnen uns in der That keines einzigen haltbaren Grundes, den man zur Unterstützung dieser Behauptung beygebracht hätte. Denn gegen die Hinweisung auf das Bedürfniß des Menschen protestiren wir, weil von dem Endlichen auf das Unendliche nicht geschlossen werden kann. Der wesentliche Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen besteht eben darin, daß ersteres nicht wie dieses letztere ein werdendes, sondern ein von Ewigkeit zu Ewigkeit unveränderlich in der ganzen Herrlichkeit seines Seyns verharrendes ist. Darum bedarf auch sein Leben keines Andern, um aus seiner ursprünglichen Potentialität zu er-

Einheit unsers Wesens. Dagegen je mehr wir uns des zeitlichen Werdens und unserer Weltbeziehung bewußt werden, desto mehr wissen wir uns in der Verschiedenheit des Subjectiven und Objectiven. Sollte das nicht ein Wink seyn, daß das urbildliche Wesen Gottes die Macht des Bewußtseyns und der Freiheit nicht in der immanenten Verschiedenheit, sondern in der immanenten Einheit habe?

wachen, seine Kraft keines äußern Anstoßes, um in Thätigkeit zu treten, darum hat sein Seyn nicht nöthig, von außen her determinirt zu werden, um sich in seiner unerschöpflichen Fülle zu entfalten. Sollte Gott eines Andern unabhängig von ihm Existirenden bedürfen, um seiner bewußt zu werden, um mit lichtvoller Klarheit sich in seinem unendlichen Ich zu erfassen? — Das Bewußtseyn des endlichen Geistes bleibt ewig ein endliches, gerade darum, weil ihm ein Anderes, weil ihm eine ganze unermeßliche Welt gegenübersteht, von dem er abhängt; allein es wird um so klarer, reiner, mächtiger, lebendiger, je mehr der endliche Geist die Welt überwindet und sich in die innere Tiefe seines Seyns zurückzieht. In Gott ist daher ein unendliches Bewußtseyn gerade deßhalb, weil er selbst der Unendliche, Absolute ist, dem kein anderes, von ihm unabhängiges Seyn gegenüber steht, insofern Alles von ihm schlechthin bedingt, gesetzt und daher abhängig ist [1]).

Wir erwarten zwar, daß man dem Gesagten gegenüber auf der Behauptung bestehen werde, daß das Selbstbewußtseyn doch nothwendig ein Object, einen Inhalt haben müsse, und deßwegen immer ein mit dem Ich im Gegensatze stehendes Andere als nothwendige Bedingung voraussetze. Wir sind auch fern davon, diese Behauptung unbedingt verwerfen zu wollen. Allein wir fragen: Muß denn nun, wie bey der Negirung der göttlichen Persönlichkeit vorausgesetzt wird, dieses Andere ein von dem Ich schlechthin unabhängiges, unüberwindliches, ihm unübersteigliche Schranken setzendes seyn? Das ist die Frage; und diese Frage wagen wir entschieden mit Nein zu beantworten. In denjenigen Momenten, wo der menschliche Geist der Welt abgekehrt, dem in ihr Statt findenden

---

1) Sigwart, a. ang. O. S. 24. Fischer, über Strauß Dogm. 1r B. S. 40: Es folgt ebensosehr aus dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit, daß sie die alle relativen Individuen schlechthin begründende und begreifende, an und für sich seyende Subjectivität ist, wie es aus dem Begriffe der relativen menschlichen Persönlichkeit folgt, daß sie im Verhältnisse zu einer von ihrem Wollen unabhängigen und ihrem Wissen undurchdringlichen (d. h. ihr nicht unerkennbaren, sondern unergründbaren) Welt sich entwickelt.

Abflusse der Erscheinungen verschlossen, sich des tiefsten, lebendigsten Selbstbewußtseyns erfreut, steht allerdings dem Ich ein Anderes gegenüber; allein was ist das? Das ist die Fülle der Gedanken, welche dem geheimen Boden des Ichs entspringend, und in lebendiger Bewegung fortströmend, seiner Anschauung zum Objecte dient. Wahr ist es allerdings, daß diese Gedanken, ohne die Einwirkung der äußern Welt auf den Geist, nicht entstanden wären; allein dieses beweiset eben nur die Endlichkeit des menschlichen Geistes, die Beschränktheit seines Vermögens absoluter Selbstbestimmung, sein Bedürfniß, in seiner Activität von außen geweckt und determinirt zu werden. Allein diese Erfahrung mag doch zum Beweise dienen, daß das Selbstbewußtseyn, wenn es einmal erwacht ist, um sich als solches zu äußern, nicht gerade eines ihm gegenüberstehenden, von ihm vollkommen unabhängigen Andern bedarf; eines solchen bedarf es bloß, um aus der ursprünglichen Potentialität zur Actualität zu gelangen. — Denken wir uns nun den absoluten Geist, den ewig und unveränderlich seyenden, welcher in der unerschöpflich seinem Schooß entspringenden und sich schaffend verwirklichenden Fülle von Ideen sich selbst offenbart und in der Anschauung derselben ewig verharrt — sollte nicht diese göttliche Ideenfülle, die nie angefangen hat und nie aufhört, nie zunimmt noch abnimmt, welche sich immer in gleicher Unendlichkeit aus der Tiefe des göttlichen Seyns ergießt, uns zur Erklärung des göttlichen Selbstbewußtseyns vollkommen ausreichen? In ihr haben wir ein dem göttlichen Wesen gegenüberstehendes Andere, das aber nicht unabhängig von ihm existirt, und daher auch seiner Absolutheit keine Schranken setzen kann; ein Anderes, welches einen Gegensatz bildet zu der göttlichen Substanz, der aber nie zu einer realen Trennung in Gott werden kann, sondern immer wieder vermittelt, aufgehoben wird, weil ja alle Ideen Gottes aus seinem Wesen entspringen, ihm inhäriren und in die Einheit seines Seyns zurückgenommen werden. Aber wir begreifen es, wie Gott sich in dieser seiner unendlichen Gedankenfülle selbst erkennt, und den Inhalt seines Selbstbewußtseyns findet, weil sie ja Offenbarung seiner selbst, des innern un-

endlichen Reichthums seines Seyns, seines ewig activen, unerschöpflichen Lebens ist.

Wir stimmen, wie aus dem Gesagten erhellt, vollkommen denjenigen bey, welche in Gott einen ewigen Gegensatz setzen, der aber ewig wieder aufgehoben und von der absoluten Einheit seines Seyns verschlungen wird; wir finden es auch sehr natürlich, daß die Speculation sich mit dem lebhaftesten Interesse diesem substantiellen Verhältnisse Gottes zuwendet, um es so weit als möglich zu ergründen. Allein wir sind dabey der Meinung, daß alle Beziehung derartiger Speculation auf die kirchliche Trinitätslehre unstatthaft ist und weit mehr verwirrt als aufklärt. Denn wie man auch diesen substantiellen und in der Einheit seines Wesens wieder aufgehobenen Gegensatz in Gott sich denken möge, kann man läugnen, daß es dabey immer mehr zu einer Mehrheit göttlicher von einander reell differenter Personen kommen kann? Allein so muß man denn auch eingestehen, daß aus diesem Grunde schon, um von manchen andern wichtigen Gründen nicht einmal zu sprechen, zwischen solchen Speculationen und der kirchlichen Trinitätslehre ein himmelweiter Unterschied Statt findet. Noch größer dürfte dieser Unterschied erscheinen, wenn man anstatt der kirchlichen Lehre die wahrhaft christliche in Vergleich bringen wollte. Wir machen hier, da unsere Absicht nicht seyn kann, in weitläufigere Erörterungen über diesen Gegenstand einzugehen, aufmerksam auf das, was Lücke eben so gründlich als geistreich in den Studien und Kritiken [1]) über die immanente Wesenstrinität gesagt hat, eine Abhandlung, die, unserer festen Überzeugung nach, in ihren wesentlichen Behauptungen durch die Entgegnungen von Nitzsch und Weiße [2]) nicht widerlegt worden ist.

Unserer Ansicht nach, — und wir glauben hier ganz eigentlich auf christlichem Boden zu stehen — ist Gott, obgleich der Absolute, doch ein seiner selbst bewußter, der urlebendige, der urpersönliche Gott, der absolute Geist. Allein es ist uns,

---

1) Jahrg. 1840. 1s Heft.
2) Ebendas. Jahrg. 1840. 2s Heft.

indem wir dieses aussprechen, als hörten wir, wie man mit bedauerndem Lächeln über unser speculatives Unvermögen uns zuruft: So nimmst du also einen fertigen Gott an? Ist dieses nicht absurd? — Allein wir gestehen es, daß wir uns, um uns desselben Ausdrucks zu bedienen, keinen andern als einen fertigen Gott denken können, und stützen uns dabey auf die heilige Schrift, welche von einem Werden Gottes, von einem göttlichen Proceß schlechterdings nichts weiß [1]. Ist Gott nicht der Absolute? Allein das ist er nicht mehr, das kann er nicht mehr seyn, sobald er in einem Processe befangen ist, auf welche Weise man auch diesen Proceß construiren wollte. Ein solcher Proceß ist immer ein ewiges Übergehen aus dem So-Seyn in ein Anders-Seyn, und das ist Werden; Werden ist aber ganz eigentlich der Charakter der Endlichkeit. Der Absolute ist und wird nicht; das Endliche wird, und strebt durch ein unaufhörliches Werden dem wahren Seyn zu, ohne dieses Ziel jemals erreichen zu können [2]. Wir bleiben demnach stehen bey dem, was die Schrift sagt (Ps. 102, 26 f.): „Die Himmel werden vergehen, Gott aber bleibet; sie werden alle veralten wie ein Gewand; sie werden verwandelt, wie ein Kleid, wenn Gott sie verwandeln wird. Er aber bleibet, wie er ist, und seine Jahre nehmen kein Ende"; und rufen aus mit dem großen Dichter:

---

1) Hase, evang. Dogm. 2te Ausg. S. 150: Der Begriff eines pantheistisch aufgefaßten Gottes, der sich als sein Anderes setzen muß, um er selbst, oder Geist zu seyn, ist nicht der höhere, sondern der niedere gegen diesen Begriff Gottes, daß er von Ewigkeit sich selbst genugsam und vollendet doch aus freier Liebe eine Welt wollte.

2) Fischer, Idee der Gottheit S. 36: Die Vorstellung eines sich ewig in der Welt verendlichenden und seine Verendlichung ewig aufhebenden unendlichen Geistes widerspricht dem Begriff des absoluten Geistes, welcher sich als an und für sich seyender Geist auf sich selbst bezieht und sich in seiner ewigen Einheit mit sich selbst als freier Schöpfer zur Welt verhält. Ein Gott, welcher sich nothwendig auf die Welt bezöge, und nur in ihr und durch sie wirklich wäre, wäre nur relativ, nämlich in Beziehung auf die Welt unendlicher Geist.

Und ob Alles in ewigem Wechsel kreis't,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist!

Wir sind uns, indem wir uns Gott als transcendent und als solchen wesentlich von der Welt verschieden denken, vollkommen des großen Problems bewußt, das hieraus entspringt, zu erklären, wie eine von Gott absolut verschiedene Welt des Endlichen existiren könne, ohne der Unendlichkeit Gottes Schranken zu setzen und dieselbe hiemit aufzuheben? Es kann nicht in Zweifel gezogen werden, daß dieses Problem eines der wichtigsten und schwierigsten der ganzen Religions-Philosophie sey. Wiewohl wir aber die ganze Schwierigkeit desselben einsehen, würden wir es doch für vollkommen unauflösbar nur dann halten, wenn das Endliche in irgend einem Sinne von Gott unabhängig existirte. Allein von Gott absolut gesetzt und bedingt, kann es seinem Wesen auf keine Weise Schranken setzen, sowenig als der Gedanke dem endlichen Geist, obwohl beide auch durchaus von einander verschieden sind, weil eben auch der Gedanke an und für sich ohne allen Bestand, von dem Geiste absolut bedingt ist [1]). Das Verhältniß des

1) Fischer, die Idee der Gottheit, S. XXVI: Man ist gewohnt sich die Persönlichkeit nur als Endlichkeit oder Beschränktheit zu denken. Nach dem Spinozistischen Satze: Omnis determinatio est negatio, kann das Unendliche nur abstract oder unbestimmt gedacht werden, wenn es nicht negirt, oder verendlicht werden soll. Nun ist es allerdings eine Verendlichung des Unendlichen, wenn es sich in der Welt entäußert, allein seine innere Selbstbestimmung ist so wenig eine Negation seiner selbst, daß es vielmehr durch dieselbe sein Wesen ewig verwirklicht. Nur die dem Wesen des Geistes unangemessene Bestimmtheit ist Beschränktheit, und wird als solche von ihm anerkannt. Die seinem Wesen entsprechende Bestimmtheit ist Affirmation seiner selbst. Daher ist er in der durch seine ideelle Selbstbestimmung gesetzten Bestimmtheit oder Wirklichkeit seiner Selbst in sein allgemeines Wesen zurückgekehrt, und mit sich identisch. — Der absolute Geist beschränkt sich so wenig in den Bestimmungen seines Wollens und Wissens, daß er vielmehr durch dieselben seine innere Unendlichkeit in der ewigen Einheit mit sich selbst verwirklicht. Die Einwendung, als ob Gott durch die Welt begrenzt werde, beruht auf der Meinung, als ob er außer der Welt, als einem von ihm unabhängigen Seyn existirte, und mit-

Geistes zu dem Gedanken dürfte ein um so treffenderes Bild des Verhältnisses Gottes zu der Welt des Endlichen abgeben, da ja wirklich diese letztere nichts anders ist als die in endlicher Realität sich offenbarende unendliche Gedanken-Fülle, welche ununterbrochen den Tiefen des göttlichen Seyns entströmt. Jedes endliche Wesen enthält einen göttlichen Keim, das ist gerade der seinem Seyn zum Grunde liegende, in ihm real gewordene göttliche Gedanke, welcher, ob auch seine Offenbarung in endlicher Realität aufhört, darum doch selbst nicht untergeht, sondern in die Fülle des göttlichen Seyns zurückkehrt und dort aufgehoben wird. Man drückt sich im Grunde nicht ganz richtig aus, wenn man Gott als der Welt immanent darstellt; denn nicht Gott ist eigentlich in der Welt, sondern die Welt in Gott, weil sie absolut von ihm gesetzt und Offenbarung seiner selbst ist. Eben darum aber, weil die Welt absolut von ihm und in ihm ist, so ist sie auch nicht ein Gott spröde gegenüberstehendes ihn beschränkendes Anderes, und vermag seiner Absolutheit nicht im Geringsten Eintrag zu thun. — Auch das angeführte Problem kann uns also nicht hindern, ruhig bey der christlichen Gottes-Idee zu verharren und Gott als den lebendigen, urpersönlichen Schöpfer Himmels und der Erde, als den absoluten Geist anzuerkennen, und in tiefer, heiliger Ehrfurcht anzubeten [1]).

Stimmten wir der Meinung derjenigen bey, welche zu dem Begriffe der göttlichen Eigenschaften durch eine reine Analyse

hin gleich einer endlichen Ursache sich zu ihr verhalte. Wird aber Gott als die in der Bestimmtheit seiner ideellen Existenz absolute Persönlichkeit gedacht, so wird er als der die Objectivität oder das Universum bestimmende und wissende Urgeist begriffen, welcher sich als allgegenwärtiger, d. h. allwirksamer Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt mit seiner Schöpfung als der äußern Objectivirung seiner selbst eben so sehr eins (nicht identisch) weiß, wie er sich von ihr als der gegenständlichen Offenbarung seiner Macht, Liebe und Weisheit unterscheidet.

1) Sengler, Wesen und Bedeutung der specul. Philos. und Theol. 1. S. 107: Der Begriff der Persönlichkeit hat die Welt allein frei ge-

der Gottes-Idee gelangen zu können glauben, so könnten wir von der entwickelten Idee Gottes nun ohne weiters zur Bestimmung seiner Attribute überschreiten. In der That lassen sich aus der Idee des absoluten Geistes verschiedene Begriffe ableiten, welche auf den ersten Blick wirkliche Bestimmtheiten in Gott auszudrücken scheinen könnten. So muß natürlicherweise das absolute Wesen, als solches, unbedingt, unendlich, nothwendig, unveränderlich, selbstgenugsam seyn; selbst die Unzeitlichkeit und Unräumlichkeit, in so fern Zeit und Raum Formen des endlichen Seyns sind, liegen in dem Begriffe des Absoluten eingeschlossen. Als absoluter Geist im Besitz und Genusse des vollkommensten Lebens muß Gott auch der Allselige seyn. So kämen wir ohngefähr zu den Bestimmungen, welche von den Dogmatikern als immanente, oder ruhende Attribute Gottes aufgeführt zu werden pflegen. Allein es ist leicht einzusehen, daß diese verschiedenen Bestimmungen nichts weiter aussagen, als was schon in dem Ausdrucke absoluter Geist liegt; es sind identische Umsetzungen dieser göttlichen Begriffs-Bestimmung, welche sie in Nichts bereichern; sie drücken im Grunde nichts weiter aus als das göttliche Seyn, wie es an und für sich gedacht werden muß, und bezeichnen eben so wenig Attribute, als das Vernünftig- und Frei-Seyn ein Attribut des Menschen, und die Sensibilität ein Attribut des Thiers genannt werden kann. Wir könnten ohne Mühe noch mehrere solcher Bestimmungen anführen, die aber eben so wenig als die genannten die Erkenntniß Gottes fördern würden, weil sie ebenfalls nur identische Variationen der göttlichen

macht im Christenthum, und auf ihm steht unsere ganze neue Welt seit dem Christenthum. Und nur in diesem Sinn ist das Christenthum die Religion der Freiheit; und nur er allein kann auch die Philosophie frei machen. Wenn sie die freie Persönlichkeit zum Mittelpunkte, Anfangs- und Ausgangs-Punkt hat, steht sie allein auf christlichem Boden und in der Wahrheit. Wie es das Ziel und Ende aller Religion war, daß Gott als die absolute Persönlichkeit erschienen ist, so muß es auch das Ziel und Ende aller Philosophie seyn, Gott als solchen zu erkennen, und diese Wahrheit oder wahre Erkenntniß zu ihrem Mittelpunkte zu machen.

Idee wären. Zu Attributen Gottes in dem wahren Sinne des Worts gelangen wir erst, wie oben gezeigt wurde, wenn wir Gott als wirksam, d. h. in seiner ewigen Selbstoffenbarung auffassen.

Daß Gott sich selbst offenbare, ist eine Fundamental-Lehre des A. und des N. T., welche auf jedem Blatte mit der entschiedensten Evidenz hervortritt. Diesem Gedanken widerspricht es nicht, wenn die heilige Schrift lehrt, daß Gott ein verborgener, unbegreiflicher Gott sey, indem ja, wie oben bemerkt wurde, hiedurch nicht gesagt werden soll, daß Gott ewig in sich verschlossen und aller Erkenntniß unzugänglich, sondern nur, daß der endliche Geist unfähig sey, den Unendlichen in der ganzen Tiefe und Fülle seines Wesens zu erfassen. Damit verträgt es sich vollkommen, wenn gesagt wird, daß die Himmel seine Ehre erzählen und die Veste seiner Hände Werk verkündet (Ps. 19), oder wenn das N. T. lehrt, daß Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit erkannt werde an seinen Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt (Röm. 1, 20); oder wenn Paulus erklärt, daß Gott sich nie unbezeugt gelassen, sondern sich jederzeit in dem Regen und den fruchtbaren Zeiten, welche er den Menschen gegeben, und in der Speise und der Freude, durch welche er ihre Herzen erfüllet, sich zu erkennen gegeben habe (Ap. G. 14, 17); oder wenn Jesus hinweiset auf die Vögel der Luft und die Lilien des Feldes, als laute Zeugen und Offenbarungen der fürsorgenden Macht und Weisheit Gottes (Matth. 6, 26). Herrlicher aber als in der sichtbaren Natur, sind, nach den Belehrungen der Schrift, die Offenbarungen Gottes in dem Reiche der Geister. Offenbarung Gottes sind alle Strahlen der Wahrheit, welche den Geist der Israeliten erleuchteten; die höchste und herrlichste Offenbarung Gottes ist Jesus Christus selbst, durch seine Lehre nicht allein, sondern durch seine ganze Persönlichkeit; er ist Ebenbild Gottes, Abglanz seiner Herrlichkeit (Ebr. 1, 3); wer den Sohn sieht, der sieht den Vater (Joh. 14, 9). Auch der heilige Geist, welcher fort und fort wirkt zur Entwicklung des göttlichen Reiches unter den Menschen, und jeden anweht, der gläubig sich Gott zuwendet, ist eine stete Of-

fenbarung Gottes und ein Unterpfand seiner unendlichen Gnade in den Herzen der Gläubigen (2 Cor. 1, 22. Ephes. 1, 14. 1 Joh. 3, 24). — Nach der Schrift ist also Gott ein sich ewig offenbarender; Offenbarung Gottes ist die ganze Schöpfung, Offenbarung Gottes ist das gesammte göttliche Wirken und Walten in der physischen Natur und in dem Reiche der Geister.

Diese Belehrungen des N. T. resultiren im Grunde schon aus der Idee Gottes als des absoluten Geistes. Der Geist nämlich, auch der endliche, ist seinem Wesen nach Activität; wir können uns keinen ganz ruhenden Geist denken. Geist ist Leben, und Leben ist Thätigkeit, und je höher das Leben eines Geistes sich entfaltet, um desto mächtiger, umfassender wird seine Thätigkeit. Und was ist nun die Thätigkeit des Geistes anders als Selbstoffenbarung [1])? Das ist das Denken des Geistes, das ist sein Wollen und Thun. Jeder Gedanke ist, so zu sagen, ein Reflex und Abbild des Geistes im Kleinen, gleich wie jede Willensbestimmung, jede That, eine lebendige Äußerung seiner Macht oder Ohnmacht, seiner Reinheit oder Unreinheit, seines göttlichen oder ungöttlichen Seyns ist. Allerdings ist der endliche Geist auch bestimmbar, der Passivität unterworfen; sein Leben zerfließt in beständigem Wechsel von Thun und Leiden, von activen und passiven Zuständen. Allein auch da, wo der Geist am stärksten, entschiedensten von außen her bestimmt wird, ist er nicht ganz ruhend und wirkungslos; eine absolute Passivität widerspricht seinem Wesen; und ob die Activität oder Passivität bey ihm überwiege, immer ist er in der Offenbarung seiner selbst begriffen. So setzt die sinnliche Apperception allerdings ein Bestimmtwerden von Außen voraus; allein in derselben bethätigt sich von der andern Seite her das merkwürdige Vermögen des Geistes sich der äußern Welt zu bemächtigen und sie in vergeistigter Form

1) Sengler, Wesen und Bedeut. der specul. Philos. und Theol. 1. S. 93: Das Wesen der Persönlichkeit ist Selbstoffenbarung. Offenbarung aber ist der von der Persönlichkeit unzertrennliche Begriff. Er ist also mit der Erkenntniß des persönlichen Gottes sogleich gegeben. Offenbarung setzt eine freie Persönlichkeit voraus, und freie Persönlichkeit nur allein kann und wird sich offenbaren.

in sein Selbstbewußtseyn aufzunehmen; und so sind sogar die wechselnden Gefühlsstimmungen, ungeachtet der in ihnen vorherrschenden Passivität, ohne alle active Mitwirkung nicht gedenkbar, wie daraus erhellt, daß sie ja das Bewußtseyn zur nothwendigen Grundlage haben; und das ist gerade das Eigene derselben, daß in ihnen der jedesmalige Zustand des Geistes, seine Lebens-Erhöhungen und Lebenshemmungen, klar hervortreten und sich kund geben.

Allein wenn nun der endliche Geist wesentlich thätig und sich selbst offenbarend ist, könnten wir uns den unendlichen Geist anders denken als unendlich wirksam und in dieser Wirksamkeit sich offenbarend? Das muß Gott um so mehr seyn, da er über alle Passivität erhaben, von keinem andern Seyn abhängt, von keinem bestimmt und beschränkt werden kann. Gott ist demnach reine, absolute Activität, die von nichts hervorgerufen, erregt, rein aus dem göttlichen Wesen stammt, und daher auch nichts anders seyn kann als Darstellung, Offenbarung dieses Wesens.

Allein wie offenbart sich nun Gott? Die Wirksamkeit des unendlichen Geistes ist nothwendig unendliches Denken. Er offenbart sich durch eine unerschöpfliche, der Tiefe seines Wesens entströmende, seinem Bewußtseyn gegenwärtige Ideen-Fülle. Da aber wegen der absoluten Einheit seines Wesens sein unendliches Denken zugleich unendliches Wollen ist, so können wir uns jenes nicht anders vorstellen denn als ein schöpferisches [1]. Was Gott denkt, seine ganze unendliche Ideen-

---

1) Melanchthon, ll. th. De creatione: Voluit Deus innotescere et se conspici: ideo et condidit omnes creaturas, et miram artem adhibuit, ut convinceret nos, non extitisse res casu, sed esse aeternam mentem, architectatricem, justam, spectantem hominum facta et judicantem. Strauß, Gl. 1. S. 641. bemerkt, daß zu dem innotescere und conspici ein a se hinzugefügt werden müsse. Dieser Meinung sind wir nicht; das göttl. Bewußtseyn bedarf zu seiner Klarheit auch der göttlichen Offenbarung nicht; Gott offenbart sich, weil er Geist und das Wesen des Geistes ist thätig zu seyn und in dieser Thätigkeit sich zu offenbaren. Vergl. Hegel, Relig. Phil. 2r Theil S. 197 (2te Ausg.): Gott offen-

Fülle, das realisirt er, indem er es in das endliche Seyn übertreten und sich in demselben darstellen läßt. Gott ist daher ewig schaffend, und im Schaffen sich selbst offenbarend. In endloser Succession treten Schöpfungen auf Schöpfungen aus ihm hervor. Jede, als endliche, ist wesentlich verschieden von Gott, und dennoch ist jede als Offenbarung seines Wesens, ein Bild Gottes, ein Abglanz seiner Vollkommenheit; jede stellt in ihrem Seyn, gleichwie in ihrer zeitlichen Entwicklung, eine Unermeßlichkeit göttlicher Ideen dar [1]). Aber ge-

---

bart sich. Offenbaren heißt dieß Urtheil der unendlichen Form, sich bestimmen, seyn für ein Anderes; dies sich Manifestiren gehört zum Wesen des Geistes selbst. Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist. Man sagt, Gott hat die Welt erschaffen, so spricht man dieß als einmal geschehene That aus, die nicht wieder geschieht, als so eine Bestimmung, die seyn kann oder nicht, Gott hätte sich offenbaren können oder auch nicht, es ist eine gleichsam willkürlich zufällige Bestimmung, nicht zum Begriff Gottes gehörend. Aber Gott ist als Geist wesentlich dieß sich Offenbaren, er erschafft nicht einmal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer, dieß ewige sich Offenbaren, dieser Actus. Dieß ist sein Begriff, seine Bestimmung.

1) Bretschneider, Handb. der Dogm. 1. S. 670: Da wegen der vollkommnen Unabhängigkeit Gottes der Grund aller göttlichen Realschlüsse nicht außer Gott, sondern in ihm liegen muß, so gilt dieses auch von dem Rathschlusse der Weltschöpfung. Der letzte Grund der Schöpfung, welcher auch der letzte Zweck derselben ist, kann folglich kein objectiver, sondern er muß ein subjectiver, in Gott selbst zu suchender seyn. Welcher es sey, mag von dem schwachen Geschöpf, das von dem Meere der Welten nur einen Tropfen, diese Erde, erkennt, nicht bestimmt werden. — — Wir müssen daher gestehen, daß wir eben so wenig den eigentlichen Grund der Schöpfung in Gott, als den letzten objectiven Zweck der Schöpfung kennen, und uns begnügen zu behaupten, daß der Grund davon nur in ihm, das ist in der höchsten Vollkommenheit selbst liegen, und daß die Welt als Product Gottes, seiner Vollkommenheit entsprechen müsse. So viel erhellt von selbst, daß das von Gott geschaffene Universum der äußerliche Ausdruck seiner Gedanken seyn muß, also die erste, uranfängliche Offenbarung Gottes, der daher keine spätere, besondere Offenbarung widersprechen kann; woraus auch folgt, daß unsere Gottes-Erkenntniß in eben dem Grade wächst und vollkommen wird, in welchem die Naturforschung exten-

rade wegen ihrer Endlichkeit kann keine die ganze göttliche Ideen-Fülle in sich aufnehmen, keine das göttliche Seyn ganz aussprechen; jede ist in dieser Beziehung eine inadäquate, und daher auch bestimmt, wieder aufgehoben und durch andere ersetzt zu werden, in welcher eine neue Welt göttlicher Ideen zu endlicher Realisirung gelangt [1]). Hieraus folgt, daß ein großer Unterschied zu machen ist zwischen der Schöpfung und dem Schaffen Gottes; jede Schöpfung ist eine endliche, zeitliche, das Schaffen Gottes aber ist ein unendliches, ewiges.

Fragen wir demnach, welches der Grund ist, daß Gott sich nicht ewig in die Unendlichkeit seines Fürsichseyns verschließt, und sich in absolute Verborgenheit zurückzieht, sondern im Gegentheil ewig die unendliche Fülle seines Seyns offenbart, so können wir nicht anders antworten, als indem wir sagen: dieser Grund liegt in der Nothwendigkeit seines Seyns. Damit aber soll Gott nicht im Allerentferntesten unter die Herrschaft irgend eines Zwanges gesetzt werden; denn in Gott ist ja gerade diese Nothwendigkeit seines Seyns, seine absolute Frei-

siv und intensiv fortschreitet. Vergl. Romang, System der nat. Religionsl. S. 332 f.

1) Fichte, Zeitschrift für Philos. und spec. Theol. Neue Folge, 1r B. 2s Heft S. 186 sagt: „Es muß bei der Einsicht verbleiben, daß, was da ein eigentlich Gesetztes ist vom Absoluten (das wahrhaft Endliche), nicht wieder aufgehoben werden kann, sondern unvergänglich ist, wie jenes. Es ist hier Ernst gemacht mit dem Begriffe des Schaffens, d. h. es ist in Wahrheit ein Schaffen nur dann, wenn es zugleich ein Erhalten, ein Bewahren ist im Schooße des Geschaffenen." — Dieser Äußerung können wir unsere Zustimmung nicht geben. Sehen wir nicht, wie überall die endliche Erscheinung, als solche, wieder aufgehoben, und durch andere Erscheinungen ersetzt wird? Spielt nicht gleichsam die Natur mit ihren Formen, jeden Augenblick die eine zerstörend, um aus ihr eine andere zu entwickeln? Das ist wahr: die in den endlichen Erscheinungen zur Offenbarung gebrachten göttlichen Ideen gehen nicht wieder unter; sie werden, wenn das Endliche in seiner Eigenthümlichkeit sich wieder auflöst, zurückgenommen, und in seinem Bewußtseyn bewahrt; weßhalb gerade alles was ist und was war und was seyn wird für Gott Object einer ewig präsenten Anschauung ist.

heit. Überall besteht die Freiheit in dem Vermögen, unabhängig von äußern Bestimmungs-Gründen, durch reine Selbstbestimmung die Eigenthümlichkeit seines Seyns zur Offenbarung zu bringen, so daß überall die wahre Freiheit zur Nothwendigkeit hinstrebt [1]). In Gott liegt nun zuverlässig die Nothwendigkeit seiner Selbstoffenbarung nicht darin, daß er dieser Offenbarung bedürfte, um gleichsam sich selbst zu finden, um sein ewiges Werden zu vollziehen. Die Nothwendigkeit des göttlichen Seyns, vermöge welcher Gott sich in ewigem Wirken selbst offenbart, liegt, wie wir es oben andeuteten, rein darin, daß er Geist, Leben, Urleben, und daher seinem Wesen nach wirkend und in dem Wirken sich selbst offenbarend ist. Indem wir dieses aussprechen, erklären wir uns auf das entschiedenste gegen jede Meinung, welche diese Nothwendigkeit der Selbstoffenbarung Gottes darein setzt, daß er ihrer bedürfe, um seiner selbst bewußt zu werden, um sein Werden zu vollziehen, um zur Wahrheit seines Seyns, seinem Anundfürsichseyn zu gelangen. Das Werden, man betrachte es wie man wolle, ist und bleibt dennoch immer ein unvollkommenes, endliches Seyn, und kann demnach in dem absoluten Wesen nicht Statt finden. Das Werden ist Veränderung, und in dem Begriffe des Absoluten liegt der der Unveränderlichkeit. Der absolute Geist muß ewig unwandelbar über dem endlosen Wandel des Werdens schweben, von ihm unberührt und unberührbar. Allerdings ist das endliche Seyn aus Gott und durch Gott, und dennoch ist die Welt nicht Gott, nicht ein Theil seines Wesens, nicht eine Succession von Momenten, durch welche Gott hindurchginge, um seine Selbst-Entäußerung aufzuheben, um zu sich selbst zurückzukehren und sich als Geist zu finden, nicht ein göttlicher Proceß, sondern eine Offenbarung seiner selbst, durch welche aber er, der Absolute, nichts verliert und nichts gewinnt, die an ihm in ewigem Wechsel vorüberzieht, ohne sein Wesen zu berühren. Gott muß gedacht werden als ewig in der Anschauung der unveränderlichen, stets gleich unendlichen Fülle seiner Ideen verharrend; ob diese

1) S. Romang, System der natürl. Relig. L. S. 257 f.

Ideen in endliche Erscheinung übergehen, oder in Gott ruhend verharren, die Ideen-Fülle Gottes und die Anschauung, das göttliche Bewußtseyn derselben, bleiben unverändert die nämlichen. —

Aus der Idee Gottes, als des absoluten Geistes, folgt also unmittelbar sein ewiges Wirken und Sichselbstoffenbaren. Nun offenbart sich Gott in dem endlichen Seyn, und zwar zuerst in der Weltschöpfung, sodann in der Welt-Entwicklung. Auf erstere ist schon hingewiesen worden; allein um von ihr aus zu den in ihr hervortretenden Attributen Gottes zu gelangen, wird es nöthig seyn, sie noch näher ins Auge zu fassen.

A. Von der göttlichen Welt-Schöpfung.

Wie unendlich hat sich doch im Laufe der Zeiten die Ansicht von der Welt umgestaltet! Dem Hebräer war die Welt nichts anders als die Erde, eine runde Fläche, um welche der Ocean fluthe, und über welche sich die krystallene Veste des Himmels wölbe, geschmückt mit den Sternen und den zur Unterscheidung des Tages von der Nacht bestimmten Lichtern; über diesen die Vorrathskammern des Regens und des Schnees [1]) — eine Welt-Ansicht, welche ohngefähr die des ganzen Alterthums war. Hingegen sehen wir, von unserm Standpunkte aus, in der Erde nur einen unendlich kleinen Theil der Welt, welche sich in die Unermeßlichkeit des Raumes ausdehnt. So weit die Forschung reicht, erschauen wir flammende Weltkörper ohne Zahl; mit jedem Fortschritte der Wissenschaft erweitert sich diese Stadt Gottes; neue ungeheure Weltsysteme tauchen auf aus Räumen, welche bisher noch dem spähenden Blicke unzugänglich gewesen waren. Der Geist beugt sich unter der Größe des Welt-Gedankens! —

Was aber diesen Gedanken für den Geist so überwälti-

---

1) Rosenmüller, bibl. Alterthumskunde, 1. S. 133.

gend macht, ist nicht allein die schrankenlose Ausdehnung der Welt, sondern zugleich die unendliche Vielheit und Verschiedenheit der zu ihr gehörigen Wesen. Schon auf der Erde, diesem unbemerkbaren Tropfen in dem Welten-Ocean, geht die Zahl der in ihr wurzelnden, auf ihr blühenden, lebenden, sich bewegenden Geschöpfe ins Unendliche; und keines dieser Wesen ist dem andern ganz gleich; in den nämlichen Classen, Geschlechtern und Familien herrscht überall eine grenzenlose Verschiedenheit, also daß man wohl berechtigt ist zu behaupten, daß nicht zwey Blätter einander vollkommen gleich sind, noch jemals einander gleich waren. Und erheben wir uns von der Erde zum Himmel, so erinnern wir uns unwillkührlich der Worte des Apostels Paulus: Eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere Klarheit hat der Mond, eine andere Klarheit haben die Sterne; ein Stern übertrifft den andern an Klarheit (1 Cor. 15, 41). Auch hier begegnet uns, so weit die Forschung reicht, überall eine endlose Verschiedenheit.

Es bedarf aber keiner großen Aufmerksamkeit in der Betrachtung der Natur, um sich zu überzeugen, daß diese unendliche Vielheit der grenzenlos von einander verschiedenen Welt-Wesen, kein loses Aggregat bildet, sondern durch manchfaltige, unauflösliche Bande zusammengehalten und geordnet wird. Schon frühe drängte sich die wunderbare Ordnung der Natur dem Bewußtseyn des Griechen auf, weßhalb es auch seit Pythagores gewöhnlich wurde, die Welt Ordnung (κόσμος) zu nennen; auf dasselbe Bewußtseyn deutet das lateinische Mundus hin. Die Bedürfnisse, welche in den verschiedenen Classen von Wesen sich regen, knüpfen das organische Reich an das unorganische, die Thierwelt an die Pflanzenwelt; alle zur Erde gehörigen Geschöpfe werden gemeinschaftlich umschlungen von den in ihr waltenden allgemeinen Kräften und den sie beherrschenden Gesetzen; und diese mächtigen Natur-Kräfte und Natur-Gesetze verknüpfen hinwiederum die Erde mit der Sonne, und durch diese mit andern Weltkörpern, die in unberechenbaren Fernen ihre Bahn durchlaufen. Das geringste Natur-Object führt uns, wenn wir es in allen seinen Verhältnissen betrachten, auf einen großen, wunderbaren, in die äußersten

Räume des Welt=Alls erstreckenden Natur=Zusammenhang, also daß wer einen Grashalm ganz kennen lernen wollte in seiner Entstehungs=Geschichte, in den in ihm wirksamen Kräften, und allen Bedingungen seines Daseyns und seiner Entfaltung, bis zu den letzten Grenzen und in die tiefsten Tiefen der Natur dringen müßte. Es folgt hieraus, daß die Welt nicht bloß κόσμος, Ordnung, sondern System, Einheit, ein einziger, ins Unermeßliche, weit über alle Grenzen unserer Beobachtung, unserer Gedanken sogar, sich erstreckender und bis in das Kleinste sich vollkommen gliedernder Organismus ist. Die Welt ist Einheit, aber keine starre, unbewegliche, unveränderliche, todte, sondern eine flüssige, unaufhörlich bewegte, durch ununterbrochene Veränderungen hindurchgehende, lebendige Einheit. Blüthen fallen ab und sprossen wieder, ganze Geschlechter und Arten von Thieren gehen im Strome der Jahrtausende unter, die Erde ist, wie die in ihrem Schooße verborgenen Documente es laut verkündigen, durch viele große Entwicklungs=Perioden hindurchgegangen; der Mond ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen; es wechseln die Flecken der Sonne und die Streifen des Jupiters; überall Bewegung, Wechsel, Leben, immer Verschiedenes, Neues, ohne daß jedoch durch diese fortdauernden Umwandlungen die Ordnung durchbrochen, der Natur=Organismus gestört, die große Welt=Einheit aufgehoben würde. Eine unendliche Fülle von Gedanken spricht sich in der Welt aus, wie sie ist, und eine noch größere Fülle von Gedanken entfaltet sich in ihr durch den sie unaufhörlich bewegenden Wechsel; die Welt wird anders, und immer anders, und bleibt dennoch immer κόσμος, Ordnung und Einheit. Allein dieser Wechsel, diese Bewegung, diese Umwandlungen deuten hin auf die Endlichkeit der Welt, welche überhaupt mit unabweisbarer Gewalt sich dem Bewußtseyn aufdringt. Schon der Hebräer sang: Die Himmel veralten wie ein Gewand, sie werden verwandelt wie ein Kleid (Ps. 102, 27) und rief in wehmüthiger Empfindung sein „Alles ist eitel!" aus, und das N. T. sagt: daß die Welt vergeht mit ihrer Lust, und daß nur der bleibet in Ewigkeit, welcher den Willen Gottes thut (1 Joh. 2, 17). Der Gedanke der

Endlichkeit der Welt ruft unwillkührlich in uns die unserm Bewußtseyn inhärirende Idee des Absoluten hervor; wir erkennen es, daß das Endliche auf dem Unendlichen, das Bedingte auf dem Unbedingten, das Zeitliche auf dem Ewigen ruhen muß. Wir schwingen uns von der Erde, von der ganzen unermeßlichen Welt empor zu dem absoluten Geiste, und fühlen uns gedrungen, sie als sein Werk, seine Schöpfung, Product seiner ewigen Wirksamkeit und Selbstoffenbarung zu betrachten. Es entfaltet sich in uns mit unumstößlicher Gewißheit die Überzeugung, daß die Welt in ihrem ganzen Seyn absolut von Gott bedingt, und schlechthin von ihm abhängig ist. Das ist nun der Begriff der Weltschöpfung, welche durch alle Schriften des alten und des neuen Bundes hindurchgeht.

Wir haben oben gesehen, daß die heilige Schrift überall von der Idee der Absolutheit Gottes ausgeht: allein in dieser Idee ist der Gedanke eines absoluten Bedingtseyns der Welt durch Gott eingeschlossen. Wäre demnach auch nirgends von der Schöpfung der Welt insbesondere die Rede, so würden wir nichts desto weniger auf jene Voraussetzung hin die Schöpfung der Welt durch Gott, nach dem aufgestellten Begriffe, als eine biblische Lehre darzustellen berechtigt seyn. Indessen fehlt es in der heiligen Schrift nicht an Stellen, welche sich ausdrücklich auf die göttliche Weltschöpfung beziehen. Aber gerade da wo diese Weltschöpfung am ausführlichsten geschildert wird, nämlich in der ersten Schöpfungs-Erzählung Gen. 1, scheint der Begriff der Schöpfung eine bedeutende Beschränkung zu erleiden, indem hier, wie es wenigstens wahrscheinlich ist, eine präexistirende Materie vorausgesetzt wird [1]), welche noch offener in dem Buche der Weisheit (11, 18) als ἄμορφος ὕλη hervortritt. Diese Vorstellung eines präexistirenden Chaos hatte indessen auf die Begriffe der Hebräer von dem Verhältnisse Gottes zur Welt wenig Einfluß; überall in dem A. T. erscheint Gott als der allmächtige, unbedingte Herr der Welt. In den Variationen der Schöpfungs-Geschichte (Gen.

1) S. von Cöln bibl. Theol. 1. S. 168.

2, 4 ff. Hiob 38, 4—7. Ps. 33, 6—9. Ps. 104) ist von einer von Gott vorgefundenen Materie nicht die Rede, im Gegentheile deuten im 33sten Ps. die Worte: Gott habe die Welt durch sein Wort geschaffen, wenn er spreche, so geschehe es, und wenn er gebiete, so stehe es da, mit vieler Klarheit auf ein unbedingtes Schaffen der Welt durch Gott hin. Im 2ten Buche der Maccabäer, wo gesagt wird (7, 28), Gott habe die Welt ἐξ οὐκ ὄντων geschaffen, scheint das ursprüngliche Chaos gänzlich zu verschwinden [1]; noch vollkommener entfernt wird es in dem N. T., welches ausdrücklich lehrt, daß Gott das Nicht-Seyende (τὰ μὴ ὄντα) ins Daseyn rufe (Röm. 4, 17) [2]) und daß durch das Wort Gottes das was vorher (als nicht seyend) nicht erschien, zu einem Sichtbaren geworden sey (Ebr. 11, 3) [3]).

Was indessen von anderer Seite her der Schöpfungslehre, nicht nur des A. T., sondern auch des N. T. vielen Eintrag that, das war die beschränkte Welt-Ansicht, von welcher in

1) Doch ist zu bemerken, daß bey Philo οὐκ εἶναι nicht mehr sagt, als ἄποιον εἶναι, ohne Qualität, Gestalt, Form seyn. S. von Cöln a. a. O. S. 381.

2) Mit Recht scheint mir Köllner z. d. St. (Comment. zu dem Br. an die Römer S. 161) zu bemerken, daß man wohl die Erklärung hier erst schwer gemacht hat. „Die Worte καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα bedeuten wohl nur ganz einfach: der da (ins Leben) ruft das Nichtseyende, wie Seyendes.“ Doch möchten wir diesen Gedanken nicht mit Köllner dahin umschreiben: dem Ungeschaffenes, wie Geschaffenes, gleicherweise zu Gebote steht, da bey dieser Umschreibung das καλεῖν seine hier zuverlässig obwaltende schöpferische Bedeutung verlöre: wir stimmen hier eher Reiche bey (Erklärung des Briefs Pauli a. d. R.), welcher sagt: Da das Rufen hier nur elliptisch-symbolischer Ausdruck für hervorbringen, schaffen ist, so ist der reine Gedanke dieser: Er macht das bisher Nichtseyende zum Seyenden, er schafft Daseyn aus dem Nichts.

3) Hier ist allerdings die Erklärung sehr schwierig, weßhalb auch auf diese Stelle kein allzugroßes Gewicht gelegt werden darf. Doch hat sie schon Chrysostomus in dem Sinne verstanden, in welchem sie hier angeführt wird: δῆλόν ἐστιν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τα ὄντα ἐποίησεν ὁ Θεός, ἐκ τῶν μὴ φαινομένων τὰ φαινόμενα, ἐκ τῶν οὐχ ὑφεστώτων τὰ ὑφεστῶτα.

den biblischen Büchern überall ausgegangen wird. Von der den Geist überwältigenden Unermeßlichkeit der Welt, wie sie durch die Fortschritte der Astronomie aufging, hatten die Hebräer keinen Begriff, und konnten demnach auch das Schaffen Gottes nicht in seiner ganzen Ausdehnung begreifen. Außerdem sahen sie fortdauernd die Welt als etwas mit dem Schöpfungs-Acte vollkommen fertig Gewordenes an, dem im Grunde keine andere wesentliche Veränderung bevorstehe, als einst einmal wieder aufgelöst zu werden. Das ganze Schaffen Gottes beschränkten sie daher auf die gegenwärtige Welt; ja noch mehr, sie knüpften es an den Anfang (רֵאשִׁית Gen. 1. ἡ ἀρχή Matth. 19, 4. 24,21. Marc. 10,6. 13,19. 2 Petr. 3,4. Offenb. 3,14), an welchem diese Welt durch Gott, oder auf Gottes Ruf in das Daseyn getreten sey. Gott schien ihnen in Absicht auf die Welt die Sabbath-Ruhe des 7ten Schöpfungs-Tages fortzusetzen (Hebr. 4, 3. 4). Daß die Welt ein in Gott ruhender, Gott immanenter Organismus sey, dessen zeitlicher Bestand ein fortgesetztes Schaffen Gottes voraussetze, dieß war ein Gedanke, der ihrem Geiste fremd blieb — doch nicht dem Geiste Christi. „Mein Vater wirket bisher," sprach Christus (Joh. 5,17), und deutete hiemit auf ein continuirliches Wirken und Schaffen Gottes hin; jedoch ohne daß auch in diesen bedeutungsvollen Worten das Schaffen Gottes rückwärts über den Anfang der Welt ausgedehnt würde. — Diese Beschränkungen können wir uns aber unmöglich gefallen lassen. Schon von dem empirischen Standpunkt aus verschwindet die Ansicht von der Welt als einer so zu sagen mit einem Schlage fertig gewordenen. Es herrscht ja in dem All der Dinge ein unaufhörliches Entstehen und Vergehen, nicht bloß in dem Kleinen, sondern auch in dem Großen. Gleich wie die Blumen und Blüthen des Frühlings welken und entblättert zu Boden sinken, bis der nachfolgende Frühling andere Blumen und Blüthen hervorruft, so verschwinden Weltkörper, gleichsam ungeheure Welt-Blüthen, während andere Weltkörper sich bilden. Ist es doch bekannt, daß nach dem Vermuthen der neuern Astronomie viele Nebelflecken wohl nichts anders sind als Anhäufung von Weltstoff, der erst noch in der Bildung begriffen

ist; und wer weiß es, ob nicht auch die geheimnißvollen Cometen werdende Planeten sind? Die Welt ist demnach nichts mit einem Male Fertiges; sie ist ein lebendiger, in unaufhörlicher Entwicklung begriffener Organismus. Daher kann auch die Entstehung der Welt nicht auf einen gemeinschaftlichen Anfang zurückgeführt werden. Es gab keinen Schöpfungsmoment für die Welt, wie sie jetzt ist, sondern gleichwie die Blüthen nicht alle in demselben Augenblicke hervorbrechen, so sind zuverlässig die Weltkörper nicht alle in demselben Momente ins Daseyn getreten (vergl. Hiob 38, 7)[1]. Schon aus diesem Grunde erscheint es als eine beschränkte und irrige Ansicht, wenn dem Schaffen Gottes eine Anfangs-Grenze gesetzt wird. Allein noch entschiedener müssen wir diese Ansicht verwerfen, sobald wir uns in den Standpunkt der Reflexion setzen. Einen Anfang des göttlichen Schaffens zu setzen, heißt in Gott einen Übergang setzen aus einer Weise des Seyns in eine ganz andere, hiemit eine Veränderung, welche die Idee der Absolutheit Gottes bis in die Wurzel aufhebt. Läßt man das Schaffen Gottes einmal einen Anfang genommen haben, so kann auch, wie gemein sie scheinen möge, die Frage nicht abgewiesen werden: Was denn Gott vor der Schöpfung der Welt gethan habe[2]? Eine ewige Welt zu setzen, wäre freilich absurd: denn die Welt ist ein Endliches, was überall auf Grenzen, und mithin auch auf eine Grenze der zeitlichen Existenz, auf einen Anfang hinweiset. Allein etwas ganz Anders ist der Gedanke eines ewigen Schaffens Gottes, und diesen

---

1) „Worauf ward der Erde Grund eingesenket, oder wer legte ihren Eckstein? bey'm Zuloben aller Morgensterne, als jauchzten alle Gottes-Söhne."

2) Augustini Confess. XI, 10. Nonne, ecce, pleni sunt vetustatis suae, qui nobis dicunt: Quid faciebat Deus antequam faceret coelum et terram? Si enim vacabat et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum semper retro, cessavit ab opere? Si enim ullus motus in Deo novus existeret, et voluntas nova ut conderet creaturam, quam nunquam antea condiderat, quomodo jam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat?

glauben wir in alle Wege festhalten zu müssen. Schon in dem Geiste des Origenes war dieser Gedanke aufgegangen, und dieser große Lehrer urgirt ein ewiges Schaffen Gottes aus demselben Grunde wie wir, weil nämlich ein einmal anhebendes Schaffen die Unveränderlichkeit Gottes aufheben würde [1]. Indem wir in diesem Punkte ganz mit Origenes übereinstimmen, entfernen wir uns darin von ihm, daß wir keine ewige Succession von Welten annehmen: denn dieser Annahme liegt, wie leicht ersichtlich, abermals der Gedanke von fertigen, in sich abgeschlossenen, und einander successiv ersetzenden Welten zum Grunde, welchen wir nicht theilen können. Nach unserer Ansicht ist das ewige Schaffen Gottes nichts Anders als das absolute Bedingen und Setzen einer ewigen Welt-Evolution; ein ewiges Hervorgehen und in die Endlichkeit des Seyns sich Übersetzen der in Gott ruhenden unendlichen Gedankenfülle. Jede Welt, wie sie in einem bestimmten Zeit-Momente erscheint, ist ein einziger Gedanke Gottes, der aber in seiner endlosen Gliederung unendlich viele Gedanken in sich enthält; jeder Welt-Gedanke aber ist ein lebendiger, fließender, sich organisch entfaltender. Die einzelnen Theile der Welt haben alle einmal angefangen: ihre Existenz hebt an bestimmten Zeit-Grenzen an; alle gelangen auch nach längerm oder kürzerm Bestande an eine endliche Grenze der Existenz, wo sie wieder vergehen — mit Ausnahme der vernunftbegabten Wesen, welche in sich die Keime endloser Entwicklung und hierin eine sichere Gewährleistung eines endlosen Bestandes tragen. — Die Welt ändert immer; sie ist in keinem Momente der Zeit ganz das was sie in dem vorhergehenden Momente war; und dennoch ist sie in jedem Momente Offenbarung Gottes, sein Ebenbild, allein als Endliches ein inadäquater Ausdruck Gottes und eben darum ein sich weiter Entwickelndes. Nicht in irgend einem zeitlichen Momente der Welt, sondern einzig in dem anfangs- und endlosen Weltschaffen spricht sich auf eine adäquate Weise der absolute Geist aus, was uns aber wieder über die Grenzen der

1) De princip. I, 2, 10. III, 5, 3. S. auch die von Strauß Glaubensl. 1. S. 646 angeführten Stellen.

Endlichkeit hinausführt, in welchen die Welt in jedem einzelnen Momente des Seyns befangen ist [1]).

1) Gegen die Behauptung einer ewigen Weltschöpfung behauptet Fischer, Idee der Gottheit, S. 90: Die Annahme einer ewigen Weltschöpfung widerspricht nicht nur dem Begriffe der Welt, als eines sich von einem bestimmten Anfang durch nothwendige Perioden oder Zeiten entwickelnden und zum System des objectiven Daseyns vollendenden Ganzen, (Allerdings nun kann keine concrete, momentan gegebene Weltgestaltung als ewig angesehen werden: allein das hindert gar nicht die Annahme eines ewigen göttlichen Schaffens), sie widerspricht auch der Idee eines freien und weisen Weltschöpfers. Denn lassen wir die Weltschöpfung ins Endlose zurückgehen, und läugnen wir mithin, daß Gott angefangen habe, die Welt zu schaffen, und behaupten, daß er immer Neues schaffe, so denken wir ihn erstens nicht als freien Weltschöpfer: denn nur in dem Falle, wenn er vor der Welt existirte, und die Weltschöpfung mithin als Realisirung eines göttlichen Entschlusses gedacht werden kann, ist sie ein freies Thun. (Abgesehen davon, daß Gott nach der hier ausgesprochenen Ansicht recht eigentlich in die Zeitlichkeit herabgezogen wird, wird auch seine in der Weltschöpfung sich bethätigende Freiheit als bloße Willkühr gedacht und gänzlich übersehen, daß bey Gott Freiheit und Nothwendigkeit Eins sind). Zweitens wäre Gott als ewiger Weltschöpfer in dem erwähnten Sinne auch nicht intelligenter Schöpfer. Denn die Weisheit Gottes ist doch ohne Zweifel das die Welt ordnende Princip. Wie kann aber Gott der Ordner einer Welt seyn, die kein Ganzes, oder kein System darstellen könnte, da ihre Entwicklung vorwärts oder rückwärts ins Endlose verliefe? (Allein man sieht nicht ein, warum bey der Voraussetzung eines ewigen Schaffens Gottes, die Welt nicht als System gedacht werden könnte. Sie ist es in jedem Momente ihres zeitlichen Seyns, aber kein starres, unbewegliches, versteinertes, sondern ein lebendiges, und eben daher sich endlos entfaltendes System.) Eben so wenig verfängt ein anderer von Fischer S. 89 gemachter Einwurf: Ist die Zeit der Weltschöpfung eine unendliche, so muß man eben so sehr ins Endlose zurück gehen, wie vorwärts gehen, um sich eine Vorstellung davon zu machen, ein Versuch der nothwendig mißlingen muß, da sich eine Welt, die weder angefangen hat, noch ihre Vollendung erreicht, nicht einmal vorstellen, noch weniger begreifen läßt. (Die Ewigkeit überhaupt läßt sich weder vorstellen noch begreifen, darum auch eine ewige Weltschöpfung nicht. Übrigens wird auch hier übersehen, daß von keiner ewigen Welt, concret gedacht, sondern nur von einem ewigen Schaffen Gottes die Rede ist, was nothwendig

Fassen wir das Schaffen der Welt als Offenbarung Gottes, als Evolution der in Gott ruhenden Gedanken auf, so finden wir in dem Denken unsers eigenen Geistes ein treffendes Analogon nicht nur von dem Schaffen Gottes, sondern auch von seinem Verhältnisse zu der von ihm geschaffenen Welt. Auch der endliche Geist ist unaufhörlich denkend; jeder Gedanke ist eine Offenbarung desselben, aber auch eine inadäquate, weil kein einzelner Gedanke die ganze Gedankenwelt erschöpft, die in den Tiefen unsers Wesens beschlossen liegt, und von welcher sogar der größte Theil unserm Bewußtseyn sich nicht zu erkennen gibt. Eben darum gerade geht das Denken immer weiter fort; es ist eine ununterbrochene Evolution, in welcher der Geist sich manifestirt, und der ganze Reichthum des Geistes findet seinen angemessenen Ausdruck auch nur in dieser, das ganze Daseyn des Geistes umfassenden und mithin in die Unermeßlichkeit der Zukunft sich fortziehenden Gedanken-Entwicklung. Jeder einzelne Gedanke ist eine Einheit, welche aber eine unermeßliche Vielheit in sich schließt, in welche er aufgelöset und gegliedert werden kann; jeder trägt in sich den Keim zu andern Gedanken, in welche er, sich fortbildend, übergeht, und ist in sofern ein Glied in der continuirlichen Kette des Denkens. Der Gedanke ist wesentlich von dem Geiste selbst verschieden; er ist in Verhältniß zu diesem das Bedingte, der Geist das Bedingende. Der Gedanke vergeht, der Geist bleibet; die Gedanken modificiren sich ins Unendliche, der Geist,

---

angenommen werden muß, wenn man nicht sich zu der mit der Idee Gottes unverträglichen Vorstellung entschließen will, daß er einst aus dem Zustande unendlicher Unthätigkeit in den Zustand der Thätigkeit, des schaffenden Wirkens übergegangen sey). S. übrigens über die ewige Schöpfung Strauß, Glaubensl. 1. S. 643 ff. Lücke, über immanente Wesenstrinität, Stud. und Krit. 1840. 1s Heft S. 97: Ich kann mir Gott nicht anders denken, denn in ewiger Offenbarung begriffen, also als ewig schaffend. Vom Standpunkte der Welt erscheint die Schöpfung freilich als eine zeitliche, mit und in der Zeit. Dieß ist der Standpunkt der Schrift, der ausdrückliche. Aber in dem biblischen Gottesbegriffe liegt implicite die ewige Schöpfung, wie die ewige Offenbarung, jene als Werk von dieser.

seinem Wesen nach, bleibt unverändert derselbe. Eben darum weil ein Bedingtes hat der Gedanke auch keine Existenz für sich; er ist nur, weil der Geist will, daß er sey, und es in seinem Wesen liegt, sich denkend zu offenbaren. Er kann daher auch von dem Geiste sich nicht losreißen; so lange er ist, ist er dem Geiste immanent, er ruht in ihm, wird von ihm getragen, durchdrungen. Im Augenblicke wo er sich von ihm losrisse, ginge er unter. Der Geist ist demnach, obwohl der Gedanke ihm, und er dem Gedanken immanent ist, dennoch in Beziehung auf diesen ein transcendentes Seyn, weßhalb auch der Gedanke den Geist selbst in seinem geheimnißvollen Wesen nicht zu erreichen im Stande ist. Gerade so ist die in der Endlichkeit des Seyns sich endlos evolvirende göttliche Gedanken-Fülle, die Welt, wesentlich verschieden von Gott, und dennoch Abbild Gottes, Offenbarung seiner ewigen Kraft und Gottheit. Sie ist nichts durch sich, sondern Alles durch Gott, aus ihm, durch ihn und für ihn. Darum knüpft sie ein unauflösliches Band an Gott; sie ruht in ihm, sie ist ihm und er ihr immanent; und dennoch ist Gott in Beziehung auf sie ein transcendenter; er ist zugleich überweltlich und innerweltlich, er ist der Gott des Himmels, und dennoch ein solcher, in welchem wir leben, weben und sind. —

Es ist indessen unsere Absicht nicht, hier eine vollständige Theorie von der Schöpfung aufzustellen; wir überlassen dieß der speculativen Theologie. Die gegebenen Andeutungen mögen genügen, um im Allgemeinen auszusprechen, worin nach unserer Ansicht die Welt-Schöpfung besteht, und welches das Verhältniß des Schöpfers zu seinem unermeßlichen, bewundernswürdigen Werke ist. Betrachten wir nun die Welt als Offenbarung des unendlichen Geistes in ihrem absoluten Bedingtseyn durch Gott, und fassen wir die weltsetzende Wirksamkeit Gottes näher ins Auge, so werden wir auf mehrere göttliche Attribute geführt, welche hieraus auf eine ganz einfache Weise, ja sogar mit Nothwendigkeit resultiren.

Eigenschaften Gottes welche in der göttlichen Welt-Schöpfung hervortreten.

Gott ist Schöpfer der Welt; er setzt sie nach ihrem Seyn und nach der in ihr herrschenden Ordnung. Betrachten wir nun Gott-Schöpfer

1. Als das Seyn der Welt setzend,

so erscheint er uns zunächst, insoferne die Welt ein durch und durch Bedingtes ist, als der Ur- und All-Bedingende, d. h. als der Allmächtige.

a. Allmacht Gottes.

Die Allmacht Gottes ist nichts Anders als seine Absolutheit in Bezug auf die von ihm geschaffene oder gesetzte Welt. Als endliche, durch und durch bedingte, ruht die Welt auf Gott als ihrer absoluten Bedingung. Gott ist allmächtig heißt also mit andern Worten: Er ist für die Welt ur- und all-bedingend [1]. Dieß drückt Paulus aus, wenn er sagt, (Röm. 11, 36.): Aus Gott, durch ihn und für ihn sind alle Dinge; oder der Psalmist (33, 9.) in den Worten: Wenn Gott spricht, so geschieht es, wenn er gebietet, so stehet es da. Hier haben wir wirklich sehr entsprechende Ausdrücke für die Allmacht Gottes. Populärer wird sie geschildert in den Worten (Ps. 115, 3.): Unser Gott ist im Himmel, er kann schaffen was er will: oder (1 Mos. 18, 14. Luc. 1, 37.): Bey Gott ist kein Ding unmöglich. An diese Formeln schließt sich die gewöhnliche, auch von neuern Theologen reproducirte Definition an: Sie bestehe in derjenigen Vollkommenheit, vermöge

---

1) Schleiermacher, Gl. 1. S. 307.: In dem Begriff der göttlichen Allmacht ist enthalten, daß der gesammte, alle Räume und Zeiten umfassende, Naturzusammenhang in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet ist. Nitzsch (Christl. Lehre S. 107.): Der Begriff der Allmacht ist die Wiederholung und besondere Anwendung des Begriffs vom Schöpfer des Himmels und der Erde. Romang, System der natürl. Rel. L. S. 250.: Die Allmacht ist die schlechthin unbedingte, alles Endliche begründende und bestimmende, auch, in

welcher Gott könne, was er will [1]. Allein alle Definitionen der Allmacht, in welchen von einem Können Gottes die Rede ist, müssen schon deßhalb als unwissenschaftlich verworfen werden, weil der Begriff des Könnens auf Gott gar keine Anwendung findet. Das Können setzt überall Widerstand, Schwierigkeiten voraus, die zu überwinden sind. Wo dem Wollen gar nichts im Wege steht, oder wo es so stark ist, daß es jeden Widerstand zum Voraus besiegt hat, da spricht man von einem Können nicht mehr. Es ist daher widersprechend, bey dem absoluten Wesen von einem Können zu reden [2]. Wir gehen noch weiter und behaupten, daß bey Gott nicht einmal von einem Wollen, wenn dasselbe irgendwie mit dem Thun in Gegensatz gestellt oder davon unterschieden werden soll, die Rede seyn kann, weßhalb auch alle diejenigen Definitionen der göttlichen Allmacht, welche von einem Unterschiede des Wollens und Wirkens in Gott ausgehen, wie die angeführte: Potest quod vult, uns des wissenschaftlichen Charakters zu entbehren scheinen. An und für sich ist das Wollen kein von dem Thun verschiedenes Vermögen; beide gehören zusam-

---

wie ferne sie als Causalität aufzufassen ist, in der Gesammtheit des Endlichen sich vollständig darstellende Kraft Gottes.

1) So wird die göttliche Allmacht schon von August. (ad Laurent. c. 96.) definirt: Deus non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quia quidquid vult potest, nec voluntate cujuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus. Auch bey vielen neuern Dogmatikern findet sich diese Definition, z. B. bey Reinhard (Dogm. S. 112): Appetendi vis dicitur omnipotentia, quod ubique omnia potest efficere, quae cogitari possunt, ac Deo placent; bey Wegscheider (S. 271): Omnip. est ea virtus, qua Deus creator, gubernator et iudex mundi, quae vult, potest, ita ut per eundem nihil non fieri possit, si abscesseris ab iis rebus, quae aut sibi, aut summae perfectioni morali repugnant; Hutt. red. p. 137: Omnip. qua Deus, quae vult, potest; u. a. m.

2) Dennoch nimmt Neubig (die philos. u. christl. Gotteslehre S. 109) keinen Anstand in Bezug auf die göttliche Allmacht zu sagen: Gottes Kraft überwand beim Schaffen alle Hindernisse, die sich ihr in den Weg stellten, oder stellen konnten; und auch jetzt vermag Nichts sich ihr zu widersetzen.

men und bilden gemeinschaftlich das Vermögen des Geistes sich selbst zu bestimmen, oder sich in praktischer Richtung zu offenbaren. Wenn das Wollen nicht zur That wird, so geschieht es nur deßwegen, weil es nicht stark genug ist, oder weil es subjective, oder objective Hindernisse antrifft, die es nicht zu bewältigen vermag. Daher kommt es, daß es bey dem schwachen, charakterlosen Menschen gewöhnlich nur bey dem Wollen bleibt, während bey dem starken, charakterfesten das Wollen mit dem Thun in Einheit tritt. Nur bey dem endlichen Wesen kann daher ein Unterschied zwischen Wollen und Thun Statt finden, aber nicht bey dem unendlichen [1]). Wir können es demnach nicht billigen, wenn in den meisten dogmatischen Werken der Wille Gottes als ein besonderes Attribut oder Vermögen aufgeführt, und von diesem das göttliche Wirken unterschieden wird. Das ist offenbar Anthropomorphismus, zu welchem man aber unwillkührlich verleitet wird, wenn man bey der Deduction der göttlichen Eigenschaften von der Analogie des menschlichen Geistes ausgeht. Wie fehlerhaft dieß ist, springt sogleich in die Augen, wenn man betrachtet, wie dieser Wille Gottes definirt wird; häufig nämlich beruhen diese Definitionen auf der Vorstellung eines Hinneigens, Strebens, Begehrens, oder eines Verabscheuens in Gott [2]). Allein ersteres würde auf ein Bedürfniß Gottes, letzteres auf etwas hinweisen, das Gott zuwider ist, beides in Gott eine mit seinem Wesen

1) S. Ritter, Erkenntniß Gottes, S. 242. Schleiermacher, christl. Gl. 1. 2te Ausg. S. 312: Ein Unterschied zwischen Können und Wollen ist in Gott eben so wenig, wie der zwischen wirklich und möglich. — Lassen sich, weil es in Gott kein Wollen durch einzelne Antriebe gibt, und kein von außen her wachsendes und abnehmendes Können, in Gott auch beide in Gedanken nicht trennen, so sind auch, weil Wollen und Können zusammen nothwendig Thun sind, auch weder Willen und Thun von einander zu trennen, noch Können und Thun, sondern die ganze Allmacht ist ungetheilt und unverbürgt die alles thuende und bewirkende.

2) Calov. Syst. II. theol. p. 139: Voluntas Dei est, qua Deus tendit in bonum ab intellectu cognitum. Quenstedt, I. p. 418: Voluntas Dei est ipsa Dei essentia cum annotatione inclinationis ad bonum concepta.

unvereinbare Beschränkung setzen. Allerdings gibt es in der heiligen Schrift viele Stellen, wo der Wille Gottes mit seinem Wirken in Gegensatz gebracht wird. Allein das gehört zur populären Auffassungs- und Ausdrucks-Weise der Schrift, welche die Wissenschaft eben zur Aufgabe hat auf ihren wahren Gehalt zurückzubringen. — Man wird uns nicht einwerfen wollen, daß doch das moralische Gesetz, dessen Realität zu läugnen eine wahre Blasphemie wäre, Ausdruck, Offenbarung des göttlichen Willens, nicht aber des göttlichen Wirkens sey, insofern ja die Beobachtung, oder Übertretung, dieses Gesetzes dem freien Willen der endlichen Geister anheim gestellt ist. Denn wir würden antworten, daß dieses Gesetz ein von Gott nicht bloß Gewolltes, sondern Gesetztes, Gegebenes, und eben darum unzerstörbar und unwandelbar wie Gott selbst ist. — Wenn man sich enthält, Gott ein besonderes, irgendwie von seinem unendlichen Wirken verschiedenes Willensvermögen zuzuschreiben, so fallen die vielfachen Distinctionen, welche die Dogmatiker in Absicht auf den göttlichen Willen gemacht haben, und deren Ungrund Schleiermacher mit dialektischer Gewandheit ans Licht gestellt hat, wie z. B. daß sie sey necessaria, oder libera, oder media; ferner absoluta, oder conditionata; efficax oder non efficax; permittens oder efficiens etc., von selbst hinweg, und mit ihnen die spitzfindige, und bey der gewöhnlichen Unterscheidung von Wollen und Können in Gott unauflösbare Frage: Ob Gott nicht nur Alles könne, was er wolle, sondern ob er auch umgekehrt Alles wolle, was er könne? Sie gehören zu dem unnützen, scholastischen Ballaste, welchen die Dogmatik von alten Zeiten her mit sich schleppt [1].

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß wir es auch nicht billigen können, wenn die meisten Dogmatiker die Allmacht Gottes von seinem Willen abhängen lassen und als eine besondere Eigenschaft desselben ansehen. Die Allmacht Gottes ist sein absolutes Seyn in Beziehung auf das bedingte Seyn einer

---

1) Ueber die in Bezug auf den göttlichen Willen gemachten Distinctionen sagt Wegscheider mit Recht (S. 270): Omnes omnino definitiones istae vix ullam frugem afferunt facileque refringuntur.

von ihm gesetzten Welt. Gehen wir von diesem Begriffe derselben aus, so werden wir leicht erkennen, daß auch die in Bezug auf sie gemachten Distinctionen gar keinen wahren Sinn darbieten. Über die omnipotentia divina hypothetica operans, im Gegensatz mit der omnipotentia absoluta operans, bemerkt schon Reinhard [1]), daß es nur unserer Schwachheit so scheine, als ob in gewissen Fällen Gottes Absicht vereitelt werde. Wirklich lassen sich auch alle Fälle, wo es so scheinen könnte, auf eine von Gott begründete, und in seine Schöpfung aufgenommene Gesetzmäßigkeit zurückführen, wie z. B. wenn ein Mensch die Seligkeit nicht erlangt, zu welcher Gott doch alle vernünftigen Wesen berufen hat, was nicht in einer verfehlten Absicht Gottes, sondern darin seinen Grund hat, daß das Sittengesetz praktisches Lebensgesetz der vernünftigen Geister, und jede Abweichung von irgend einem Lebensgesetze Unwohlseyn, Schmerz, Elend zur unmittelbarsten Folge hat. — Mehr Schwierigkeit bietet die andere Distinction dar, welche in Absicht auf die göttliche Allmacht gemacht zu werden pflegt, indem man sagt, sie sey entweder absoluta (quatenus legibus naturae non utitur), oder ordinata. Diese Unterscheidung liegt dem hergebrachten Begriffe von Offenbarung und Wunder, insofern sie als auf einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes beruhend gedacht werden, zum Grunde; auf sie beziehen sich demnach alle die einfachen und complicirten Untersuchungen, welche in neuern Zeiten über die Realität jener Begriffe angestellt worden sind. Es kann natürlich nicht erwartet werden, daß wir uns hier in diese schwierige Verhandlung einlassen; es mag genügen in wenigen Worten anzugeben, was wir von jener folgereichen in die göttliche Allmacht gesetzten Distinction halten. Der ganze Unterschied scheint uns, gleichwie der zwischen absolutem und hypothetischem Wirken Gottes, in unserer menschlichen Auffassungsweise zu liegen, und daher nur subjective Gültigkeit zu haben. Indem Gott die Welt absolut setzt, setzt er sie als eine geordnete, in sich innig zusammenhängende, eine organische Einheit ausmachende. In einer sol-

1) Dogm. S. 113.

chen Welt kann es kein ganz isolirtes Factum geben; jedes ist, wie die Welt selbst und jedweder einzelne Theil derselben, ein bedingtes, mithin in dem allgemeinen Natur-Zusammenhang inbegriffenes. Dieser Natur-Zusammenhang selbst aber, gleichwie die ganze Welt, ruht unmittelbar auf Gott. Betrachtet man nun irgend eine Erscheinung, ein Factum in Bezug auf den Natur-Zusammenhang, in welchem sie stehen, so werden sie uns als mittelbar von Gott bewirkt erscheinen; sieht man aber bey denselben von ihrem Verhältnisse zum allgemeinen Natur-Zusammenhang ab, und betrachtet sie in Bezug auf das göttliche, absolute Setzen der Welt und der in ihr herrschenden Ordnung und Gesetzmäßigkeit, so werden sie uns als von einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes, von seiner omnipotentia absoluta abhängig erscheinen. Daher kommt es, daß Völker, welche nur eine sehr unvollkommene Naturkenntniß haben, geneigt sind die gewöhnlichsten Erscheinungen auf eine unmittelbare göttliche Causalität zurückzuführen, und daß das Gebiet des Wunderbaren sich immer enger zusammenzieht, je tiefer die Forschung in die Gesetze und Kräfte der Natur und den in ihr herrschenden allgemeinen Zusammenhang eindringt. Hiebey darf aber nicht außer Acht gelassen werden, daß die Natur kein todtes, starres, unbewegliches System, sondern eben einen lebendigen, in unaufhörlicher Bewegung und Evolution begriffenen Organismus bildet, und auf einer continuirlichen, immer Neues erzeugenden Offenbarung Gottes beruht, woraus von selbst folgt, daß allerdings in gewissen großen Epochen der Weltgeschichte sich Ereignisse darbieten konnten, so eigener Art, daß sie schlechterdings auf keinen bekannten Natur-Zusammenhang zurückgeführt werden können, und daher, wenn auch in der That in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Natur inbegriffen, der frommen Welt-Ansicht als in dem unmittelbaren Wirken Gottes begründet erscheinen, auf welchem die ganze Welt in ihrem Seyn und Geordnet-Seyn beruht.

Insofern also die Welt eine durch und durch bedingte, und Gott die Urbedingung derselben ist, erscheint er als allmächtig; insofern die Welt dem Bewußtseyn Gottes gegenwärtig ist, erkennen wir in ihm den Allwissenden.

b. Allwissenheit Gottes.

Die gewöhnlichen Definitionen von der göttlichen Allwissenheit laufen darauf hinaus, daß Gott Alles kenne, was gegenwärtig, was vergangen und was zukünftig ist [1]. Es bedarf aber nur eines geringen Grades von Scharfsinn, um einzusehen, daß diese Definition an einem doppelten Irrthum leidet. Einmal nämlich wird in derselben das was Gott kennt als etwas Gott Objectives aufgefaßt, folglich von Gott getrennt, während doch schon die Idee Gottes als des absoluten Geistes diesen Gedanken ausschließt und verlangt, daß wir uns Alles als in Gott ruhend, daher Gott immanent denken [2]. Sodann betrachtet jene Definition das göttliche Wissen als von dem Seyn der Dinge abhängig, während umgekehrt das Seyn der Dinge als von dem Denken und Wissen Gottes abhängig gedacht werden muß [3]; wobey noch ferner zu rügen ist, daß nach dieser Weise das göttliche Wissen zu bestimmen, in Gott eine Empfänglichkeit, ein Determinirtwerden, mithin eine Paſ-

1) Quenstedt, I. p. 416: Omniscientia, qua Deus ipsa ἀϑρόως, uno simplici et aeterno intelligendi actu omnia scit, quaecunque fuerunt, sunt et erunt, aut etiam ulla ratione esse possunt. Reinhard, Dogm. S. 106: Intelligendi vis in Deo dicitur omniscientia, quod rerum omnium, futurarum quoque, perfectissimam amplexa est cognitionem, ne liberis quidem hominum actionibus exceptis.

2) Schleiermacher, Gl. 1. S. 321: Es gibt für Gott keine Gegenstände der Betrachtung, als durch seinen Willen bestehende; alles göttliche Wissen ist nur das Wissen um das Gewollte und Hervorgebrachte, nicht ein Wissen dem ein Gegenstand anderwärts her könnte gegeben werden.

3) S. Strauß, Glaubensl. 1. S. 564. und die hier angeführten Stellen: unter andern August. Confess. am Schlusse: Nos ista, quae fecisti, videmus quia sunt; tu autem quia vides ea sunt. Scot. Erig. de divis. nat. III. 17: Voluntas illius et visio et essentia unum est. 29: Visio Dei totius universitatis est conditio. Non enim aliud ei est videre, aliud facere; sed visio illius voluntas ejus est, et voluntas operatio. Thomas Aquin. S. I. 14. 8: Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere.

sivität gesetzt wird, was mit der Idee seiner Absolutheit in offenbarem Widerspruche steht [1]. Es hat überhaupt schon sein großes Bedenken, Gott ein Wissen, als besondere von seinem Wirken verschiedene, und auf einem eigenen Vermögen beruhende Activität zuzuschreiben. Auch hier gilt wieder, was wir schon öfters bemerkt haben, daß solche Trennungen in dem absoluten Wesen nicht vorgenommen werden dürfen.

Allerdings entsprechen jene Definitionen den Schilderungen der göttlichen Allwissenheit, welche in der heiligen Schrift vorkommen (Ps. 139. 147, 4. 5. Jerem. 17, 9. 10. Hebr. 4, 13. Luc. 16, 15. 1 Joh. 3, 19. 20 ꝛc.). Allein es ist zu bemerken, daß diese zum Theil dichterisch sind, jedenfalls aber der populären Denk- und Ausdrucksweise anheimfallen, welche in der heiligen Schrift herrscht; deßwegen muß bey ihnen die Wissenschaft von der Form absehen, und den reinen Gehalt, die ihnen zum Grunde liegende Idee auffassen, welche keine andere ist, als die eines vollkommnen Wissens in Gott, welche Idee nun hinwiederum, nach Maaßgabe der biblischen Grund-Idee Gottes eine speculative Umbildung erfahren muß, um so als wahrhaft wissenschaftliches Element in die christliche Religionslehre aufgenommen werden zu können.

Fassen wir den absoluten Geist in seinem lebendigen Verhältnisse zur Welt, wie wir solches dargestellt haben, auf, so gelangen wir zu einem Begriff der göttlichen Allwissenheit, welcher allen Anforderungen der Wissenschaft entspricht. Der absolute Geist nämlich setzt unbedingt die Welt, indem er sich selbst offenbart, d. h. die in ihm ruhende Ideenfülle in das endliche, zeitliche Seyn übertreten läßt. Hieraus folgt, wie wir oben schon bemerkt haben, daß die Welt, obgleich in der Endlichkeit des Seyns befangen, dennoch auf einem intelligi-

---

1) Schleiermacher, a. a. O. S. 320: Von der Geistigkeit des göttlichen Wesens muß Alles ausgeschlossen werden, was eine Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit nothwendig in sich schließt. So wenig der göttliche Wille als ein Begehrungsvermögen gedacht werden darf, eben so wenig auch die göttliche Allwissenheit als ein Vernehmen oder Ersehen, ein Zusammendenken oder Zusammenschauen.

beln und unendlichen Grunde ruht, welcher sogar ihr eigentlichstes, tiefstes Wesen ausmacht — das ist der göttliche Gedanke. Dieser nun trennt sich nicht von Gott, er ist fortdauernd in Gott, weßhalb auch die Welt, obgleich wesentlich verschieden von Gott, dennoch ihm nicht objectiv gegenüber steht, sondern in ihm, ihm immanent ist. Darum liegt die Welt auch nicht außerhalb des Selbst-Bewußtseyns Gottes, sondern ganz eigentlich innerhalb desselben. Wie Gott, als Geist, von sich weiß, so weiß er von der Welt, als der Offenbarung seiner selbst, der endlichen Erscheinung des in ihm liegenden unendlichen Ideen-Reichthums. Das Selbstbewußtseyn Gottes und sein Welt-Bewußtseyn lassen sich nicht von einander scheiden; letzteres liegt in dem ersteren eingeschlossen. Insofern nun Gott gedacht wird als die Welt mit seinem Bewußtseyn umfassend, nennen wir ihn den Allwissenden. In dieser Definition ist allerdings auch ein vollkommnes Wissen Gottes gegeben, allein nicht ein Wissen um etwas von ihm Geschiedenes, ihm rein Objectives, nicht ein in bloßer Empfänglichkeit sich offenbarendes, sondern ein Wissen um etwas Gott Immanentes, von ihm absolut Bedingtes, welches mit dem Wirken und Schaffen Gottes identisch ist. Denn indem sich Gott einer Welt bewußt wird, wird sie, und er ist sich ihrer bewußt, weil sie ist.

Bey dieser Auffassung der Allwissenheit Gottes fällt der gewöhnlich gemachte Unterschied von scientia necessaria und libera von selbst hinweg. Erstere soll nämlich seyn das Wissen, welches Gott von sich selbst, letztere das, welches er von den von ihm geschaffenen Dingen hat. Beides Wissen ist aber Eins. Es ist eben das Bewußtseyn Gottes in seinem ganzen Umfang. Indessen soll in der scientia necessaria auch noch inbegriffen seyn das Wissen Gottes um das Mögliche[1],

1) Es könnte befremden, daß die Dogmatiker das göttliche Wissen um das Mögliche zu der scientia necessaria gerechnet haben. Der Grund hievon lag aber darin, weil dieses Wissen, insofern das bloß Mögliche nie wirklich wird, ein rein subjectives ist. Man bemerkte indessen, daß das göttliche Wissen des Möglichen nicht

und so entsteht die Frage: Ob und in wiefern von einem solchen göttlichen Wissen um das Mögliche nur die Rede seyn könne? 1) — Es muß hier gleich ein großes Bedenken erwecken, daß das Wissen des Möglichen etwas, das nicht wirklich ist betreffen, mithin ein von dem göttlichen Thun verschiedenes Wissen seyn soll. Dieß würde direct zu dem schon öfters

scientia visionis, sondern simplicis intelligentiae sey. S. Strauß, Glaubensl. 1. S. 568.

1) Die früheren Theologen nahmen beinahe alle unbedenklich bey Gott eine Erkenntniß des Möglichen an. Dagegen haben sich aber nicht wenige neuere ausgesprochen. Schon Kant bemerkte, daß der Unterschied zwischen Möglichem und Wirklichem, den wir machen, nur in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens begründet sey (Krit. der Urtheilskr. S. 340). De Wette (Dogm. der luth. K. S. 74), Schleiermacher (Gl. 1. S. 326 f.), Bretschneider (Dogm. 4te Ausg. 1. S. 496) u. A. erklären sich entschieden gegen ein göttliches Wissen des Möglichen. Bretschneider (l. c.) drückt sich also aus: Da das Mögliche nichts Anders ist als eine Bedingung menschlicher Denkens, indem für uns Etwas entweder denkbar (möglich), oder undenkbar (unmöglich) ist, objectiv aber weder Etwas möglich noch unmöglich, sondern Alles entweder Etwas oder Nichts ist; so kann von einer scientia media bei Gott eigentlich die Rede nicht seyn. Denn die Einrichtung unsers Verstandes, worauf unser Begriff des Möglichen beruht, daß wir gewisse Merkmale zu einem Begriff entweder verbinden, oder nicht verbinden können, ist auf Gottes Erkenntniß nicht überzutragen. Nur also anthropopathisch können wir Gott die Kenntniß des Möglichen beilegen. Dagegen bemerkt Twesten, 2r Th. 1e Abth. S. 57: „Wir halten es für gerathener, daß die Dogmatik ganz von dieser Frage abstrahire, indem sie sich, wie sie dieselbe beantworte, in Schwierigkeiten verwickelt, ohne ihrem wahren Zwecke, das Bewußtseyn der Unendlichkeit des göttlichen Erkennens auszudrücken, dadurch näher zu kommen. Droht auf der einen Seite die Gefahr zu großer Vermenschlichung, so auf der andern die bei weitem mehr bedenkliche, die Idee der göttlichen Intelligenz ganz einzubüßen." Allein diese letztere Gefahr scheint uns, wenn die Sache aus dem rechten Gesichtspunkt aufgefaßt wird, nicht eben sehr groß zu seyn. Durch den Ausschluß eines göttlichen Wissens des Möglichen büßt man nicht die göttliche Intelligenz, als solche, sondern nur die allzumenschliche Vorstellungsweise von derselben ein, wodurch dem richtigen Begriffe von ihr nur Gewinn erwachsen kann.

gerügten Irrthum führen, verschiedene mit einander im Gegensatze stehende Thätigkeiten in das göttliche Wesen aufzunehmen. Das Wissen und Denken Gottes kann schlechterdings nicht von seinem Thun getrennt werden. Wollte man einwenden, daß doch das All der Dinge auch freie Wesen in sich begreife, deren Wollen und Handeln Gott bekannt seyn müsse, und dennoch, ohne Aufhebung der Freiheit, nicht auf eine göttliche Causalität zurückgeführt werden könne, so würde zur Antwort dienen, daß die Existenz dieser Wesen und die ihnen angehörige Freiheit des Willens von Gott gesetzt sind, und mithin auf einem göttlichen Wirken beruhen. Was soll übrigens das Mögliche seyn, welches man als Object des göttlichen Wissens betrachtet? Versteht man darunter das Wirkliche, insofern nach einem bekannten Gemeinspruche das Wikliche immer auch möglich seyn muß, so würde das Wissen des Möglichen mit der scientia libera zusammenfallen. Will man unter dem Möglichen das verstehen, was zwar an und für sich keinen Widerspruch enthält, aber darum nicht wirklich werden kann, weil es in den gegenwärtigen Natur-Zusammenhang nicht paßt, so würde dasselbe, wenn auch keinen ideellen, doch einen reellen Widerspruch in sich schließen, und daher angenommen werden müssen, daß Gott das Widersprechende denkt, was von Gott nicht ausgesagt werden kann. Wollte man sagen, das Mögliche sey das, was zwar jetzt nicht wirklich seyn kann, allein einst bei verändertem Natur-Zusammenhange wirklich werden wird, so wäre das Mögliche nichts anders als das Zukünftige, und dieß würde dann auf die Eintheilung der göttlichen Allwissenheit nach der dreifachen Form der Zeit in reminiscentia, visio proprie sic dicta und praevisio führen. Auch hiefür lassen sich viele Stellen der Schrift anführen [1]), von welchen aber gilt was schon oben über die Ausdrucksweise der Schrift bemerkt worden ist. Es ist klar, daß, sobald dieser Eintheilung irgend eine Realität zugeschrieben wird, Gott auch, da sein Wissen von seinem Seyn nicht getrennt werden kann, sondern

---

1) Vergl. Jes. 41, 22 ff. 42, 9. Ps. 139, 16. Ap. Gesch. 15, 18. Gal. 1, 15. u. a. m.

nichts anders ist als eine besondere Weise seines Seyns, nach seinem Seyn in die Formen der Zeit herabgezogen wird. Hiemit würden aber seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit aufgehoben und mit ihnen seine Absolutheit, wie weiter unten genauer auseinander gesetzt werden soll [1]. Allerdings ist die Welt etwas in der Zeit Existirendes und in zeitlicher Succession sich Evolvirendes. Das ist sie als Complex endlicher Wesen. Allein da Gott vollkommen unendlich und absolut ist, so kann er auch in diese zeitliche Form schlechterdings nicht eingehen. Die Erklärung, wie Gott allwissend, und doch zugleich in seinem Wissen über allen Wechsel der Zeit absolut erhaben sey, würde die Lösung eines andern, schon oben berührten Problems voraussetzen: Wie überhaupt ein absolutes Seyn neben einem bedingten und endlichen bestehen könne? Es liegt hier ein Mysterium verborgen, dessen volle Ergründung dem menschlichen Geiste wohl niemals gelingen wird.

Was das nach den Zeit-Formen sich unterscheidende dreifache Wissen Gottes betrifft, so mag hier noch Folgendes bemerkt werden — womit wir übrigens keineswegs die ungeheure Frage zu erschöpfen gemeint sind —. Die Welt, als lebendiger Organismus, ist allerdings eine Einheit, allein eine ins Unendliche gegliederte. Das geringste Naturwesen ist ein Glied in dem großen Ganzen. Als göttliche Offenbarung in dem Bewußtseyn Gottes eingeschlossen, muß natürlich die Welt bis in die kleinsten Gliederungen, bis zu dem aller-Einzelnsten in den Wesen und Erscheinungen der Natur, dem göttlichen Bewußtseyn gegenwärtig seyn. Allein in anderer Beziehung, als eine sich ins Unendliche evolvirende organische Einheit schließt sie in jedem Momente des endlichen Seyns in sich, was in der Folge der Zeit zur Erscheinung kommen soll. Es ist hier eine continuirliche, nie unterbrochene Kette von Entwicklungen.

---

1) Twesten, 2r Thl. 1e Abth. S. 53: Was die Beschaffenheit der göttlichen Allwissenheit betrifft, so folgt schon aus den immanenten Attributen, daß in der göttlichen Erkenntniß weder Folge, noch Wechsel, noch Gegensatz seyn kann, (Gott erkennt Alles actu uno, aeterno, simplicissimo), und daß sie von Allem, was außer Gott ist, schlechthin unabhängig gedacht werden muß.

Alle künftigen Erscheinungen liegen schon in dem gegenwärtigen Natur-Zusammenhange eingeschlossen, präformirt. Da nun das göttliche Bewußtseyn die Welt bis in das Einzelste durchdringt, so liegt auch die Zukunft dem göttlichen Wissen schon als Gegenwart vor, gleichwie auch die Gegenwart, als Entwicklung der Vergangenheit, diese reflectirt und dem göttlichen Bewußtseyn darstellt. Dieß führt zu dem Begriffe einer einzigen, ewigen, unveränderlich präsenten Welt-Anschauung Gottes, zu einem keiner Zeitform unterworfenen göttlichen Welt-Bewußtseyn, das schon frühere Dogmatiker als das eigentliche Wesen des göttlichen Wissens dargestellt haben. Denken wir uns aber das göttliche Wissen als ein solches über alle Zeitform erhabenes, Alles in ewiger Gegenwart erschauendes göttliches Bewußtseyn, so fällt die Frage über das Verhältniß des göttlichen Vorherwissens zur menschlichen Freiheit, als keinen wahren Sinn darbietend, von selbst hinweg [1]).

Eine wunderliche Distinction, die sich schon ihrem Begriffe nach als jesuitischen Ursprungs verräth, wurde noch in die Lehre von der göttlichen Allwissenheit eingeführt, indem zwischen die scientia libera und scientia necessaria noch eine scientia media eingeschoben wurde, welche bestehen soll in der Kenntniß Gottes von dem, was erfolgt seyn würde, wenn etwas, das nicht geschehen ist, geschehen seyn würde [2]). Es mag uns erlaubt seyn, hier anzuführen, was Schleiermacher darüber sagt [3]): „Sie beruht ganz auf der Voraussetzung eines Mög-

1) August. de diversis quaest. ad Simplicianum L. II.: Quid est praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes; ac per hoc non jam praescientia, sed tantum scientia dici potest. S. Wegscheider, 7e Ausg. p. 265 f.

2) Die Erfindung der scientia media Gottes, die man auch mit dem Ausdrucke scientia futuribilium oder de futuro conditionato bezeichnete, rührt von dem Jesuiten Petrus Fonseca her; bekannt gemacht wurde sie von Molina, durch dessen Schrift: De concordia providentiae et gratiae divinae cum libero arbitrio hominis. 1588. S. Schröckh, Kirch. Gesch. seit der Reform. 4. S. 298 ff.

3) Gl. 1. S. 328.

lichen außer dem Wirklichen, welche wir schon beseitigt haben. Sobald wir sie nun demgemäß also ausdrücken: Gott wisse, was erfolgt seyn würde, wenn an irgend einem Punkte das Unmögliche wäre wirklich geworden; so zerfließt diese ganze Erkenntniß in Nichts, weil, was nur auf dem Wirklichwerden des Unmöglichen beruht, selbst unmöglich ist."

c. Allgegenwart.

Die von Gott gesetzte Welt stellt sich uns dar als eine ins Endlose sich räumlich ausbreitende und zeitlich sich entwickelnde; so entsteht natürlich die Frage: Unter welchen Bestimmungen uns der absolute Geist erscheine, wenn wir ihn in Beziehung auf das räumliche und zeitliche Seyn der Welt betrachten? Allein diese Frage setzt eine andere voraus, welche das Wesen des Raums und der Zeit betrifft. Hier stoßen wir aber auf eines der größten und schwierigsten Probleme der Speculation, dessen Lösung auf das Ganze der Philosophie von unberechenbaren Folgen ist. Es wird wohl Niemand erwarten, daß wir hier in eine tiefere metaphysische Untersuchung über Zeit und Raum eingehen; dennoch aber hängt die Bestimmung des Verhältnisses Gottes zu dem räumlichen und zeitlichen Seyn der Welt so genau mit der Frage über Raum und Zeit selbst zusammen, daß eine wissenschaftliche Darstellung der Attribute Gottes eine feste Ansicht von beiden als nothwendige Bedingung voraussetzt.

Der Kriticismus verflüchtigte Raum und Zeit in bloße Formen der Anschauung. Gibt man beiden nur subjective Geltung, so folgt allerdings daraus, daß Gott Raum- und Zeitlos ist; allein man gewinnt hiedurch für Gott kein ihm eigenthümlich angehöriges Prädicat, weil ja angenommen werden muß, daß überall das Ding an sich jenseits der Zeit und des Raums liegt und von diesen Formen nicht berührt wird. So wird aber das Ding an sich vollkommen geheimnißvoll, transcendent, aller Forschung unzugänglich; es wird zu einem unbekannten x, dessen Lösung schlechterdings unmöglich ist. Die ganze Welt in ihrer Herrlichkeit bricht zusammen und ver-

schmilzt in ein All unbekannter Größen; der Mensch erscheint uns als ein Wesen, das unwiderruflich verdammt ist, in einer von ihm selbst geschaffenen Traumwelt umherzuwandeln. Das lebendige, unabweisliche Bewußtseyn von der Realität einer räumlich und zeitlich seyenden Welt wird Lügen gestraft. Alle Forschung in der Natur verliert ihr Interesse, und uns entschwindet alle Basis, um die Idee Gottes genauer zu bestimmen und zu einer wissenschaftlichen Gotteslehre zu entfalten. Wenn alle Wahrheit zuletzt auf Thatsachen des Bewußtseyns beruht, so kann schon deßwegen die Kantische Auffassungsweise von Zeit und Raum nicht angenommen werden. Gegen dieselbe erhebt sich ferner der Grund, daß die Welt gar nicht von einer Form der Anschauung aufgenommen werden könnte, wenn derselben nicht eine bestimmte Form des Seyns entspräche, wie das Auge nicht sehen würde, wenn nicht das Licht vorhanden wäre, zu dessen Aufnahme es bestimmt ist, und ohne die Vibrationen der Luft das Ohr nimmermehr auch nur den leisesten Ton vernehmen würde. Es gibt allerdings Formen der Anschauung und des Denkens; allein sollen diese nicht ewig leere, inhaltlose Formen bleiben, so muß das Seyn der Dinge ihnen entsprechen. Das ist die Harmonie, in welcher der menschliche Geist mit der Welt steht, das ist der Grund, warum das richtige Denken immer durch die Erfahrung gerechtfertigt wird; das ist die Ursache, warum die Ahnungen großer Männer nicht selten auf die überraschendste Weise gerechtfertigt werden; das ist der wahre Sinn der Identität des Subjectiven und Objectiven, des Denkens und Seyns, auf welche die neuere Philosophie so oft, und mit allem Rechte aufmerksam gemacht hat. Wir können daher der Kantischen Lehre von der bloß subjectiven Geltung der Begriffe von Raum und Zeit schlechterdings unsere Beystimmung nicht geben, müssen sie aber auch der Behauptung derjenigen versagen, welche Raum und Zeit zu einem rein Objectiven machen, von welchem der Begriff nur durch Abstraction gewonnen wäre. Gegen diese Ansicht erheben sich mit Recht mehrere derjenigen Gründe, welche Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft so scharfsinnig ausgeführt hat, vor allen die apriorische und apodiktische

Wahrheit aller Sätze der Mathematik [1]. — Unsere Überzeugung geht dahin, daß allerdings die menschliche Anschauung an die Formen des Raums und der Zeit gebunden ist, daß ihnen aber eine objective Form in dem realen Seyn der Dinge entspricht, weßhalb gerade die innere und die äußere Welt von der Anschauung ergriffen und zu einem Gegenstand der Wahrnehmung werden können.

Wenn wir von dieser Ansicht ausgehen, so ist die Frage: In welchem Verhältniß der absolute Geist zu dem räumlichen und zeitlichen Seyn der Welt stehe? keineswegs ohne Sinn, und verlangt in einer wissenschaftlichen Darstellung der Lehre von den Attributen Gottes eine befriedigende Lösung.

Das fromme Bewußtseyn wird nun diese Frage zunächst dahin beantworten, daß, da die Welt von Gott absolut gesetzt und in seiner Kraft ruhend ist, Gott jedem einzelnen Theile der Welt gegenwärtig seyn müsse, also daß in dem ganzen All der erschaffenen Dinge kein Punkt denkbar sey, wo Gott nicht wäre. Dieß ist der populäre Begriff von der Allgegenwart Gottes, welcher in vielen Stellen der heiligen Schrift hervortritt, und in einigen dichterisch schön entwickelt wird (Ps. 139. Jes. 66, 1. Jerem. 23, 23. 24. 1 König 8, 27. Matth. 6, 3—8). Bey diesem Begriffe, der auch mehrern ältern Definitionen der Allgegenwart Gottes zum Grunde liegt [2], kann sich das fromme Bewußtseyn beruhigen. Allein die Wissen-

1) Kritik der reinen Vernunft. 3te Aufl. S. 37 ff.

2) Calovius definirt die Omnipraesentia als illud attributum, vi cujus Deus non tantum substantiae propinquitate, sed etiam efficaci operatione omnibus creaturis adest. Reinhard führt neben der omnipraes. noch die immensitas auf, und versteht unter dieser letztern (S. 99) illud attributum Dei, quo ubique est, nec ullius spatii limitibus cohibetur; jene faßt er als thätige, transeunte Eigenschaft und definirt sie (S. 114) als illud attributum Dei, quo ubique et semper immediate efficax esse potest. Ähnlich ist die Definition dieser göttlichen Eigenschaft bey Wegscheider (p. 258): Attributum illud, quo Deus nullis spatii limitibus cohibitus affectionibusve obnoxius esse dicitur, ita ut a nulla rerum creatarum spatio quodam eum remotum omniaque numini suo praesentissima habere judicemus.

schaft kann bey ihm unmöglich stehen bleiben. Allerdings liegt auch in ihm ein speculativer Gehalt von unumstößlicher Wahrheit, insofern er ja ganz abhängt von dem Gedanken, daß die Welt ein durch und durch von Gott Bedingtes, und daher von ihm Untrennbares, ihm Immanentes sey. Allein indem auf der andern Seite Gott allen Punkten des unermeßlichen Raums als präsent gedacht wird, wird er selbst in den Raum mit hineingezogen. Es mischt sich offenbar in diesen Begriff von der Allgegenwart Gottes der einer unermeßlichen Expansion, wodurch Gott zu einer theilbaren Größe wird. Allein so geht die Absolutheit Gottes, von welcher doch ausgegangen worden war, wieder unter, und der Begriff selbst verwickelt sich unauflösbar in einen innern Widerspruch. Außerdem entsteht hier die Frage, die auch wirklich aufgeworfen wurde, ob denn Gott, da doch die Welt als ein Endliches, in bestimmten Grenzen eingeschlossen gedacht werden muß, nur innerhalb der Welt gegenwärtig sey, oder auch jenseits derselben. Nimmt man ersteres an, so beschränkt man Gott und macht ihn zu einem Endlichen; nimmt man das Andere an, so setzt man in Gott eine doppelte Allgegenwart, eine innerhalb der Welt, und eine außerhalb der Welt, was die Einheit seines Wesens aufhebt.

Es muß also nothwendig über den angegebenen Begriff der Allgegenwart Gottes hinausgegangen werden, und dazu drängt uns die Idee Gottes selbst, von welcher auch jener Begriff abhängig ist.

Der nächste Schritt, welcher zur weitern speculativen Entwicklung des Begriffs der Allgegenwart Gottes gethan werden muß, ist die Anerkennung, daß der Begriff des Raums auf Gott gar keine Anwendung findet, daß Gott mithin als über allen Raum erhaben gedacht werden muß. Dieser Gedanke ging auch frühe schon sogar der unspeculativen Betrachtungsweise auf, weßhalb in die Definition der Allgegenwart Gottes zu dem oben bezeichneten Elemente, daß Gott überall sey, auch das zweite aufgenommen wurde, daß er den Formen des Raums gar nicht unterworfen sey [1]. Man dachte nicht daran,

1) So in der angeführten Wegscheider'schen Defin.

indem man diese beiden Sätze zusammenstellte, daß sie sich gegenseitig widersprechen, indem die Behauptung, daß Gott überall ist, die zweite Behauptung, daß er den Formen des Raums nicht unterworfen sey, ausschließt. Dieser Widerspruch deutet darauf hin, daß wir auch bey diesem Begriff der Allgegenwart Gottes, als des über allen Raum erhabenen Seyns Gottes noch nicht stehen bleiben dürfen, was auch schon daraus erhellt, daß wir in demselben nur ein negatives Attribut haben, was eben darum verlangt, daß wir von ihm weiter zu einem positiven voranschreiten. Ungeachtet seiner Negativität aber verdient der aufgefundene Satz genauer betrachtet zu werden. Der Pantheismus wird sich denselben nicht gefallen lassen: denn in welcher Form er auch auftreten möge, so sucht er die unendliche Kluft auszufüllen, welche das absolute Wesen von dem endlichen Seyn trennt, und muß deßhalb, da er das räumliche Seyn des letztern nicht negiren kann, auch Gott in dasselbe hineinziehen. Klar und bestimmt hat dieses Spinoza ausgesprochen, bey welchem ja die Ausdehnung eine Grundform der unendlichen Substanz, d. h. Gottes ist. Wo daher der Pantheismus von Allgegenwart Gottes spricht, da versteht er wirklich nicht ein raumloses Seyn Gottes, sondern verbindet mit diesem Worte einen andern Begriff, wie z. B. Hegel unter demselben nichts anders versteht als die absolute Substantialität Gottes, das Seyn Gottes in den Dingen [1]). Indessen haben auch solche Philosophen, welche gegen den Pantheismus protestirend, es sich zur eigentlichen Aufgabe gesetzt haben, die Speculation aus allen pantheistischen Verirrungen wieder zu dem wahren Deismus zurückzuführen, sich gegen jenen Satz erklärt, und dagegen die Behauptung ausgesprochen, daß allerdings in einem gewissen Sinne Gott als räumlich, so wie als zeitlich gedacht werden müsse [2]). Allein in welchem

1) Hegel, Relig. Phil. (1te Ausg.) 1. S. 268.

2) Weiße, Metaphys. S. 356 u. 508. Idee der Gottheit S. 68 ff. Fichte, Ontol. S. 518. Die Idee der Persönlichkeit S. 62: Die absolute Idee, indem sie die Sphäre des Seyns unendlich erfüllt, ist darin schlechthin zugleich und in Einem Schlage ihrer Wirklichkeit — ebenso ein unendlich Anderes, Auseinanderwei-

Sinne auch dieser Satz ausgesprochen werden möge, so können wir demselben unsere Beystimmung nicht schenken. Raum und Zeit schließen offenbar den Begriff von etwas Theilbarem, Meßbarem in sich, von Beschränkung, weßhalb auch ein unendlicher Raum, und eine unendliche Zeit ganz ungedenkbar sind. Eben darum können sie schlechterdings nur Formen des endlichen Seyns seyn; auf das Absolute finden sie keine Anwendung. Ein räumlich sich explicirender Gott könnte eben so wenig der absolute seyn, als ein zeitlich sich entfaltender [1]. Indem wir zwischen dem absoluten Geist und dem endlichen Seyn einen wesentlichen Unterschied annehmen, schließen wir jenen auch von allen Formen der Zeit und des Raums aus. Allerdings ist die Welt die Offenbarung der Gedanken Gottes, mithin Offenbarung seines unendlichen Seyns und Lebens; sie kann daher auch nicht als getrennt von Gott gedacht werden; sie ist ihm immanent. Daraus folgt aber nicht, daß Gott selbst, seinem eigentlichsten Wesen nach, in die räumlichen oder zeitlichen Beschränkungen der Welt eingehe: denn die Gedanken Gottes sind ja so wenig Gott selbst, als unsere Gedanken mit unserm Geiste identisch sind; am allerwenigsten darf die endliche Realisirung der göttlichen Gedanken, ihr Übergesetztwerden in das

---

chendes, als ein unendlich Eines, die Continuität, welche nie abbricht, das unendlich Andere in sich zu verbinden, und in einander überzuführen, die wirksame Verkettung des unendlich auseinander Liegenden. Sich sondernd und ausspannend in ein absolutes Nebeneinander, ist sie damit zugleich die energische Dauer der im Wechsel eines Nacheinander sich behauptenden Wirklichkeit. Die absolute Idee ist, als wirkliche, intensive und extensive Unendlichkeit. Dieses ist der ontologische Ursprung von Raum und Zeit, als schlechthin unabtrennlicher.

1) Fischer, Idee der Gottheit, S. XXVIII: Würde Gott räumlich existiren, so wäre er nicht überweltlicher Urgeist, der sich mit der von ihm bestimmten Welt als seiner Schöpfung eins weiß, und sich in dieser freien Einheit mit der Welt als allgegenwärtiges oder allwirksames Princip derselben erweist, sondern er hätte entweder an der Welt seine Realität, ohne an und für sich zu existiren, oder er existirte außerweltlich und würde mithin, da ein Räumliches das andere ausschließt, durch die Welt beschränkt.

Seyn der Endlichkeit, Gott gleichgesetzt werden. Die ganze endliche Welt ruht auf einem intelligibeln Grunde, der in ihr zur Erscheinung kommt, aber sie nicht selbst ist: das sind gerade die göttlichen Ideen. Die endliche Erscheinung entsteht und vergeht, die Ideen Gottes bleiben ewig und werden, wenn die endliche Erscheinung derselben zerfließt, wieder in die Tiefe des göttlichen Bewußtseyns aufgenommen, dem sie nie aufgehört hatten präsent zu seyn. Die Welt breitet sich räumlich aus, allein schon der intelligible Grund, auf welchem sie ruht, oder welcher vielmehr ihr wahres unzerstörbares Wesen ausmacht, ist nichts Räumliches, noch weniger Gott, aus welchem dieser stammt. Gottes Seyn ist vollkommen raumlos; allein das ist nur die negative Seite der Allgegenwart. Um zu dem positiven Begriffe derselben zu gelangen, müssen wir hinzusetzen, daß der Raum, oder vielmehr die Welt nach ihrem räumlichen Seyn, absolut durch Gott gesetzt sey [1]. Indem Gott nämlich absoluter Urgrund der Welt ist, ist er auch der absolute Urgrund aller Formen des weltlichen Seyns, mithin auch ihres räumlichen Seyns. In diesem Begriffe von der Allgegenwart Gottes finden die in der gewöhnlichen Definition von derselben unvermittelt neben einander liegenden und nach der Form, in welcher sie ausgesprochen wurden, sich gegenseitig ausschließenden Sätze, ihre Vermittelung und Einheit. Denn der Satz, daß Gott absoluter Urgrund des räumlichen Seyns der Welt ist, schließt auf der einen Seite den Satz in sich, daß Gott selbst absolut über das räumliche Seyn erhaben, auf der andern den Satz, daß alles räumliche Seyn, als von ihm absolut bedingt, nothwendig auch von ihm untrennbar, und ihm daher präsent ist. So liegen in dem aufgestellten Begriffe die omnipraesentia essentialis und operativa, welche die Dogmatiker von einander zu unterscheiden pflegen, so wie die *ἀδιαστασία* und die *συνουσία*,

---

1) Diese Definition stimmt, dem Sinne nach, mit der von Schleiermacher überein (Christl. Gl. 1. S. 300): Unter der Allgegenwart Gottes verstehen wir die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende, schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes. Vergl. Romang, Natürl. Relig. L. S. 265.

auf welche die griechischen Theologen aufmerksam machten, eingeschlossen [1]. Es wäre unnöthig, wenn wir hier noch besonders auf den innigen Zusammenhang hinwiesen, in welchem der aufgestellte Begriff von der Allgegenwart Gottes mit allem bisher Gesagten steht: er resultirt unmittelbar aus der Idee der Schöpfung, und drückt im Grunde nichts anders aus, als die absolute Schöpferkraft Gottes in ihrer Beziehung auf das räumliche Seyn der Welt. Auf der andern Seite erkennt man leicht, daß die Allgegenwart in dem Begriffe der Allmacht und Allwissenheit schon eingeschlossen liegt: denn sie sagt ja im Grunde nichts anders aus, als daß das All der endlichen Dinge absolut von Gott ponirt und daher seinem Bewußtseyn unaufhörlich gegenwärtig sey, nur daß der Begriff der Allgegenwart das räumliche Seyn der Welt, auf welches bey der Allmacht und Allwissenheit nicht reflectirt wird, besonders hervorhebt, wodurch man gerade berechtigt ist, diese Allgegenwart als besonderes Prädicat Gottes aufzustellen.

d. Ewigkeit.

Wir können uns, was die Ewigkeit Gottes betrifft, kurz fassen, denn die Prämissen zur wissenschaftlichen Behandlung

---

1) S. Wegscheider, Institt. p. 259: Fuerunt qui omnipraesentiam operativam ab essentiali discernerent, quum essentia Dei sine vita efficacissima, ideoque Dei omnipraesentia sine efficientia perfectissima cogitari nequeat (Joh. 5, 17). Nihilo minus tamen omnipraesentia Dei per se spectata, sicut aeternitas ejus, sine efficientiae nota recte cogitatur, ne singularum virtutum notiones inter se confundantur. Omnipraesentiam autem essentialem (substantialem, absolutam, impletivam) intelligunt attributum, quo Deus nec sub ullius loci mensuram cadere, nec ullis terminis circumscribi potest, sed omnia loca citra essentiae suae, quae spatii limites excedit, multiplicationem, extensionem et divisionem penetrare et replere dicitur. Quo spectant etiam *ἀδιαστασία*, s. indistantia, et *συνουσία* s. adessentia substantialis, i. e. immediata et proxima coexistentia substantiae divinae cum quovis substantiali in mundo; unde fit, ut nullis spatii limitibus a rebus creatis separetur.

dieses Begriffs finden sich in dem Vorhergehenden schon auseinandergesetzt. Auch hier führt das religiöse Interesse zunächst nur zu dem Gedanken eines Seyns Gottes in jedem Punkte der continuirlich ablaufenden Zeit (Ps. 90, 1. „Herr Gott, Du bist unsere Zuflucht für und für!"). Allein hiebey bleibt die Reflexion nicht stehen. Getrieben von dem tiefen Bewußtseyn der Endlichkeit und Vergänglichkeit aller Dinge, schwingt sie sich rückwärts bis zu dem Anfange der Welt, und vorwärts bis zu ihrem dereinstigen Untergange, und setzt so ein Seyn Gottes vor der Welt und nach der Welt; (l. c. „Ehe denn die Berge geworden, und die Erde und die Welt geschaffen wurden, bist Du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit". vergl. Ps. 102, 26—28. Jes. 41, 4. 44, 6). Von diesem Gesichtspunkte aus wird die Ewigkeit Gottes ausgedrückt durch den Satz, daß er keinen Anfang gehabt habe und auch kein Ende haben werde. Dieß ist wirklich die Definition von der Ewigkeit Gottes, welche früher gewöhnlich gegeben wurde, und sich noch bey Reinhard findet [1]). Allein wenn zugegeben werden mag, daß diese Begriffsbestimmung für den Zweck des populären Religions-Unterrichts vollkommen ausreicht, so kann sie, wenigstens in der Form, in welcher sie ausgesprochen ist, in der Wissenschaft keine Aufnahme finden, weil sie einen Widerspruch involvirt. Indem man nämlich darauf ausgeht, das Seyn Gottes über die Zeit zu erheben, knüpft man es auf der andern Seite wieder an die Formen der Zeit, insofern man es als ein continuirlich ablaufendes erscheinen läßt, welches sich von dem endlichen Seyn nur darin unterscheidet, daß dieses einen Anfang hat und ein Ende nimmt, jenes aber nicht [2]). Indessen muß doch eingestanden werden, daß dieser Wider-

---

1) Reinhard, Dogm. S. 100: Aeternitas Dei est illud attributum, quo esse nec coepit, nec unquam desinet, oder auch, sie ist existentiae divinae infinita continuatio. Quenstedt (I, p. 413): Aeternitas Dei est duratio vel permanentia essentiae divinae interminabilis, sine principio et fine carens, et indivisibilis, omnem omnino successionem excludens.

2) Schleiermacher, Gl. 1. S. 297. Romang, System der natürlichen Religionsl. S. 263.

spruch mehr in der Ausdrucksweise liegt, als in dem Gedanken, den man ausdrücken wollte. Denn man wollte im Grunde durch jenen Satz das göttliche Seyn über alle und jede Zeitform erheben; er soll deßhalb nicht mehr und nicht weniger aussagen, als daß Gott in seinem Seyn den Formen und Bedingungen der Zeit nicht unterworfen, daß er absolut zeitlos sey. So wird in der That die Ewigkeit Gottes in nicht wenigen Schriften definirt [1]), wie denn auch schon die Bibel auf die vollkommene Zeitlosigkeit Gottes hinzudeuten scheint durch den Ausspruch, daß vor Gott tausend Jahre wie ein Tag, wie eine Nachtwache sind, (Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8). Dieser Satz, daß Gott über alle Formen der Zeit unendlich erhaben ist, enthält eine große Wahrheit, die wir, aus den oben in Bezug auf den Raum angeführten Gründen durchaus festhalten müssen. Daß die von Gott gesetzte und ihm immanente Welt in der Zeit existirt und sich zeitlich entwickelt, das kann die Wahrheit dieses Satzes nicht umstoßen; denn diese göttliche Existenz und Evolution der Welt gehört eben zu ihrer Endlichkeit und berührt schon den intelligibeln Grund, die göttliche Gedanken-Fülle nicht, die sie zur Erscheinung bringt, noch weniger ihren Urgrund, den absoluten Geist, welcher sich in ihr offenbart. Denn wenn auch die Unendlichkeit der göttlichen Ideen nicht mit einem Schlage, sondern in continuirlicher Succession zur Erscheinung kommt, so ruht sie doch unveränderlich in Gott, und was in Jahrtausenden erst in die Erscheinung übertreten soll, das ist von Jahrtausenden her dem göttlichen Bewußtseyn in unveränderlicher Klarheit gegenwärtig. Nicht unpassend hat man hier auf das Verhältniß des menschlichen Geistes zu den in ihm unaufhörlich aufsteigenden und sich organisch entwickelnden Gedanken hingewie-

---

1) Z. B. bey Wegscheider, Institt. p. 258: Aeternitas est illud attributum, quo Deus temporis limitibus affectionibusve haud obnoxius cogitatur, sive respexeris ad tempus ipsum (sempiternitas, qua deus est omni tempore), sive ad ea quae tempori sunt subjecta (aeternitas, vocabulo angustiore quadam significatione accepto, qua Deus est extra omnes temporum rationes).

sen[1]. Denn in der That ist ja der menschliche Geist der beharrliche Urgrund dieser in ununterbrochener Continuität aus ihm strömenden und sich entfaltenden Gedanken, welche dahin streben, thatkräftig in die Realität überzutreten; nur ist hier der große Unterschied nicht zu übersehen, daß doch die menschlichen Gedanken erst nach und nach aus dem tiefen Dunkel des Geistes sich entwickeln, also das Gesetz zeitlicher Succession und Entfaltung befolgen, während bey dem absoluten Geiste angenommen werden muß, daß seine unendliche Gedankenfülle unveränderlich keiner Vermehrung und keiner Verminderung fähig, auf stets gleiche lichtvolle Weise von seinem Bewußtseyn umschlossen wird.

Bey dem angegebenen Ausdrucke der göttlichen Ewigkeit dürfen wir aber nicht stehen bleiben; in ihm haben wir nur eine Negation, die, als solche, noch nicht einmal eine wahre Eigenschaft ausspricht. Wir müssen daher weiter voranschreiten, um zu einer positiven Begriffsbestimmung der göttlichen Ewigkeit zu gelangen. Betrachten wir nun den absoluten Geist in seinem nothwendigen Verhältniß zu dem zeitlichen Seyn der Welt, so erhalten wir als adäquaten Ausdruck für diese Eigenschaft Gottes die Formel: Daß Gott das zeitliche Seyn der Welt absolut setze[2]. Diese, der obigen

---

1) Schleiermacher, Gl. 1. S. 298: Auch für die Anschaulichkeit des Begriffs (der Ewigkeit Gottes) bietet uns das endliche Seyn eine Hilfe dar, indem auch diesem die Zeit überwiegend nur anhängt, sofern es verursacht ist, minder aber sofern verursachend; vielmehr sofern es erfüllte Zeitreihen als dasselbige hervorbringt, und also als sich selbst gleich bleibend — wie z. B. das Ich als beharrlicher Grund aller wechselnden Gemüthserscheinungen, namentlich aller Entschlüsse, deren jeder wieder als Moment eine erfüllte Zeitreihe hervorbringt — das beharrliche, verursachende ist zu dem wechselnden, verursachten, wird es auch beziehungsweise zu dem verursachten als zeitlos gesezt. Mit einem solchen analogischen Anknüpfungspunkt müssen wir uns hiebei begnügen.

2) Schleiermacher, a. O., S. 295: Unter der Ewigkeit Gottes verstehen wir die mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedin-

Definition der Allgegenwart Gottes genau entsprechende Begriffsbestimmung, implicirt auf der einen Seite die absolute Erhabenheit Gottes über alle Formen und Schranken der Zeit, auf der andern den Gedanken, daß keine Zeit sey ohne und außerhalb Gott; beide Gedanken verschmelzen sich in ihr und finden in ihr ihre höhere Einheit. Einen Anklang von dieser Formel finden wir in 1 Tim. 1, 17, wo Gott der unvergängliche König der Aeonen genannt wird.

Die Unveränderlichkeit Gottes wird meistens als ein Corollarium seiner Ewigkeit dargestellt; so kann man sie allerdings betrachten: denn jede Veränderung setzt eine Succession verschiedenartiger Zustände voraus. Wenn nun von Gott alle Formen der Zeit, und folglich auch alle Succession des Seyns, negirt werden, so wird natürlich auch alle und jede Veränderung von ihm absolut ausgeschlossen. Von dieser Seite angesehen schließt sich die Unveränderlichkeit Gottes genau an seine Ewigkeit an. Allein sie folgt schon aus seiner Absolutheit: denn das absolute Seyn ist keiner Erhöhung und keiner Verminderung fähig und mithin auch über jede Veränderung unendlich erhaben. Mit Unrecht wird indessen die Unveränderlichkeit Gottes als eine besondere Eigenschaft aufgeführt; sie ist, wie aus dem Gesagten erhellt, im Grunde nichts anders als der negative Ausdruck seiner Absolutheit, oder seiner Ewigkeit, und kann schon deßhalb, weil sie bloß negativer Natur ist, in die Anzahl der göttlichen Eigenschaften nicht aufgenommen werden.

Allein wenn wir uns Gott als unendlich über alle Formen der Zeit erhaben denken, wie steht es alsdann mit seiner Persönlichkeit? Ist nicht Persönlichkeit, als Einheit des Selbstbewußtseyns, durch den Wechsel der äußern Gegenstände, und

---

gende schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes. Vergl. Romang, System der natürlichen Religionsl. S. 260: Gott ist die absolute Ursache und Macht nicht nur alles Zeitlichen, sondern der Zeit selbst, so daß er nach seinem eigenen Wesen nicht fallen kann unter irgend eine Bedingung und Gesetz der Zeit. Dieß ist die Ewigkeit Gottes.

innern Zustände, bedingt? Wurzelt sie daher nicht nothwendig in der Zeitlichkeit? Heben wir sie daher nicht bey Gott auf, sobald wir alle Formen der Zeit und mit ihnen allen Wechsel aus Gott ausschließen? — Das hat Strauß behauptet, nicht um die Ewigkeit an und für sich zu negiren, welche im Gegentheil nach ihm ein nothwendiger Begriff ist, sondern um zu beweisen daß sie eben nichts anders ist als die Einheit in dem Unterschiede der Zeitmomente, der unveränderliche, unterschiedslose Grund, aus welchem die Zeit ohne Ende hervorgeht, und in welchen sie ohne Ende wieder aufgenommen wird [1]. — Wir haben nun schon oben zugegeben, daß allerdings die endliche Persönlichkeit den Wechsel äußerer und innerer Zustände als nothwendige Bedingung voraussetze. Allein sollte dieses auch bey einer unendlichen Persönlichkeit nothwendig der Fall seyn? Es tritt uns hier eine Bemerkung entgegen, die gewiß aller Beachtung würdig ist: Das eigentliche Seyn des Menschen fällt weder in die Vergangenheit, die nicht mehr ist, noch in die Zukunft, welche noch nicht ist, sondern einzig in die Gegenwart; obgleich unaufhörlich von der Vergangenheit zur Zukunft überschreitendes, ist es dennoch im Grunde ein unaufhörlich präsentes, und ist ein wirkliches nur in so fern es ein gegenwärtiges ist. Allein in jedem Momente der Gegenwart ist unser Seyn nur Eins; der Wechsel der Zustände fällt nicht in sie, sondern erst in den Übergang aus der Gegenwart zu der Zukunft, wodurch erstere Vergangenheit, letztere Gegenwart wird. Wenn aber unser Seyn, insofern es in dem Momente der Gegenwart befangen ist, keinen Wechsel in sich schließen kann, und sich dennoch gerade in der Gegenwart als ein selbstbewußtes und mithin persönliches zu erkennen gibt, sollten wir Anstand nehmen bey dem absoluten Wesen den Begriff der Ewigkeit mit dem seiner Persönlichkeit zu vereinigen? — Es liegt hier allerdings Etwas, das sich der Klarheit des Gedankens entzieht. Wir können uns von einem völlig zeitlosen Seyn eben so wenig eine Vorstellung machen, als von einem raumlosen.

1) Strauß, Glaubensl. 1. S. 502 ff. 561.

Davon liegt der Grund ganz einfach darin, daß Raum und Zeit Formen unserer Anschauung sind, welche sich geltend machen, sobald wir uns von irgend etwas eine klare Vorstellung machen wollen. Allein die unserm Geiste unzerstörbar inwohnende Idee der Absolutheit zwingt uns Gott über alle Beschränkung zu erheben, weßhalb wir ihn auch schlechterdings nicht als in den Schranken der Zeit und des Raums befangen denken dürfen. — Die Antinomie, auf welche wir hingewiesen haben, daß nämlich auf der einen Seite unser Seyn ein unaufhörlich von der Vergangenheit zur Zukunft übergehendes und hiemit ein in stetem Wechsel zerfließendes, und dennoch auf der andern Seite ein stets gegenwärtiges ist, deutet darauf hin, daß die Zeitlichkeit unserm Wesen als einem erscheinenden angehört, während der tiefe, intelligible, in Gott ruhende Grund desselben weit über die Formen der Zeit hinausragt, in welchen unsere Anschauung und mit ihr die ganze endliche Erscheinungs-Welt befangen ist.

Wir haben bisher die Welt betrachtet nach ihrem bloßen Seyn; indem wir dieses Seyn der Welt uns dachten als von Gott gesetzt, als begründet in seiner ewigen Activität, als ein Werk seiner Selbstoffenbarung, entfalteten sich uns die Begriffe von mehreren Attributen Gottes, deren genaue Bestimmung wir uns angelegen seyn ließen. Allein die Welt ist nicht nur Seyn, sondern durch und durch ein geordnetes Seyn (κόσμος). Denken wir uns nun diese Weltordnung ebenfalls als gesetzt von dem absoluten Geiste, so gelangen wir abermals zur Anerkennung einiger Eigenschaften Gottes. Nun ist aber diese Weltordnung eine solche, welche nicht bloß einmal gesetzt ist, sondern sich durch alle Entwicklungen der Welt hindurch erhält; daher nehmen die Eigenschaften Gottes, welche sich auf sie beziehen, die mittlere Stelle ein zwischen denjenigen, welche aus der Betrachtung des Seyns der Welt als solchen, und denjenigen, welche aus der Reflexion über die Entfaltung der Welt entspringen.

2. Eigenschaften Gottes als des die Welt-Ordnung setzenden Schöpfers.

Es ist ein Gedanke, auf den wir schon öfters hingewiesen haben [1]), und welcher auch wirklich allgemeine Anerkennung gefunden hat, daß die Welt kein loses Aggregat zahlloser Wesen ist, sondern eine streng geschlossene Einheit ausmacht. Alles hängt in derselben aufs innigste zusammen; große Gesetze schlingen ein gemeinschaftliches, unauflösliches Band um alle Theile der Schöpfung, und verknüpfen das Größte mit dem Kleinsten. Es herrscht überall eine wunderbare, unendliche Zweckmäßigkeit. Hier begegnen uns die Betrachtungen, welche sich schon dem Geiste der alten Welt darstellten und zu jeder Zeit die Grundlage des physico-theologischen Beweises ausmachten. Allerdings verlor man sich nicht selten bey Aufsuchung des teleologischen Zusammenhangs der Weltwesen in kindische Spielereien; die Werke von Lesser und Andern [2]) können uns heut zu Tage nur ein Lächeln abgewinnen. Allein es war auf der andern Seite ein Gewaltstreich von unendlicher Willkühr, wenn Kant die ganze teleologische Betrachtungsweise der Welt bey der Wurzel abzuschneiden suchte, indem er dem Zweckbegriffe alle objective Bedeutung absprach [3]). Mag es auch seyn, daß der Zweckbegriff eine Kategorie unsers Geistes ist, so können wir doch versichert seyn, daß auch dieser Denkform eine Form des realen, objectiven Seyns der Welt entsprechen werde, weil ja sonst die Welt in diese Form des Denkens nicht aufgenommen werden könnte. Auch hier müssen wir auf die Einheit des Denkens und Seyns dringen, von welcher wir schon bey Gelegenheit des Raum- und Zeit-Begriffs ausgegangen sind. Es hat uns darum gefreut, die teleologische Betrachtung der Welt von einem der ausgezeichnetsten der jetzt lebenden Philosophen wieder zu Ehren gebracht, und

---

1) S. oben S. 144.

2) Lesser, Insectotheologie, Leipz. 1738. Deff. Testaceotheol. Leipz. 1744. Zorn, Peteinotheol. Pappenh. 1742. Richter, Ichthyotheol. Leipz. 1754. u. a. m.

3) Kant, Krit. der r. Vernunft. 3te Aufl. S. 642 ff.

sie sogar zur Basis der Speculation über das absolute Wesen genommen zu sehen. Mit Recht bemerkt Fichte, daß, wenn auch nur ein einziges Faktum auf eine unwidersprechliche Weise die Correspondenz zwischen Mittel und Zweck darthäte, wie z. B. das Auge offenbar dazu gebildet ist, das Licht aufzunehmen, hiemit schon die ganze teleologische Betrachtungsweise der Welt gerechtfertigt wäre [1].

Es ist indessen hier nicht außer Acht zu lassen, daß die Welt sich nicht allein extensiv, sondern auch protensiv als eine durch unendliche Zweckmäßigkeit zusammenhängende Einheit darstellt. Denn in jedem Momente ihres zeitlichen Seyns trägt sie schon die Keime ihres künftigen Seyns in sich. Die Zukunft der Welt liegt präformirt in der Gegenwart, wie die Frucht in dem Keime, und der künftige Keim wieder in der Frucht. Es ist wirklich ergreifend, wenn man bedenkt, daß der leichte Luftzug, welcher in diesem Augenblicke das welke Blatt von dem Baume weht, nicht allein zusammenhängt mit dem ganzen gegenwärtigen Zustande der Atmosphäre, sondern rückwärts mit allen Veränderungen der Atmosphäre, aus welcher ihr gegenwärtiger Zustand sich entwickelt hat, bis zu dem ersten Schöpfungsmorgen. Und weiset nicht auf gleiche Weise der unter unserm Fuße sich beugende Grashalm zurück auf den ersten, welcher aus dem Schooße der Erde sich hervordrängte? Alle Evolutionen, durch welche die Welt in künftigen Zeiten noch hindurchgehen wird, liegen schon dem Princip nach in ihrem gegenwärtigen Seyn; und wer weiß es, wie viele Weltkörper den Keim zu künftigen Entwicklungen in sich tragen, während in andern Keime der Auflösung liegen, durch welche der sie bildende Stoff auseinandergesprengt und getrieben werden wird, in andere Formationen überzugehen? Von welcher Seite wir demnach die Welt betrachten, extensiv oder protensiv, sie stellt sich uns überall als eine von dem Gesetze unendlicher Zweckmäßigkeit beherrschte Einheit dar, als ein großer, unermeßlicher Organismus, dessen Veränderungen nichts anders

---

1) Fichte, Zeitschr. für Philos. und specul. Theol., Neue Folge, 1r Bd., 1s u. 2s Heft: Zur specul. Theol.

sind als natürliche, nothwendige Lebensmomente, organische Entwicklungen. Hieraus folgt, daß nicht der Mensch nur, sondern daß jedes organische Wesen ein Mikrokosmus ist; jede Blüthen-Knospe, jeder Pflanzenkeim ist ein Abbild des ungeheuren Makrokosmus der ganzen Schöpfung.

In diese große Welt-Ordnung ist auch die Menschheit aufgenommen. Sie gehört zum unermeßlichen Welt-Ganzen und bildet in sich wieder ein Ganzes. Obgleich hinausstrebend über die ganze Welt hängt dennoch jeder Mensch wieder durch tausend Fäden mit seinem Land, mit der ganzen Welt zusammen; jeder einzelne Mensch ist ein lebendiges Glied seines Volkes, wie jedes Volk ein lebendiges Glied ist der ganzen Menschheit. So ist jedes einzelne Individuum, ungeachtet der Eigenthümlichkeit und Höhe seiner Bildung, ein Kind seiner Zeit und Erbe der Bildung früherer Generationen, und das ganze Menschengeschlecht geht, bey allen anscheinenden Aberrationen, seinen großen, durch strenge Gesetzmäßigkeit geregelten Bildungsgang fort, zu dem von Gott ihm in unabsehbarer Ferne gesteckten Ziele. Überall erscheint uns daher auch die Menschheit als Einheit, extensiv in ihrem momentanen Seyn, protensiv in ihrer zeitlichen Entfaltung, aber, gleichwie die Natur, als eine ins Unendliche gegliederte, organisch zusammenhängende und sich evolvirende Einheit. Und würden uns die Augen aufgethan, daß wir hinüberschauen könnten in das geheimnißvolle Seyn anderer Weltkörper, so würden wir wahrscheinlich zu der Entdeckung gelangen, daß, gleichwie die Erde nur ein unendlich kleiner Theil ist von einem ungeheuren Welt-Systeme, so auch die ganze Menschheit nur ein einzelner, kleiner Theil ist von einem ins Grenzenlose sich ausdehnenden Reiche der Geister, mit dessen Entfaltung ihr Bildungsgang durch eine die ganze Geisterwelt umschlingende Gesetzmäßigkeit zusammenhängt.

Fassen wir nun die Natur und die Menschheit und die ganze unermeßliche Schöpfung auf als einen einzigen, ungeheuren, harmonisch in sich zusammenhängenden und sich lebendig entwickelnden Organismus, und denken wir uns denselben als gesetzt von dem absoluten Geiste, so werden wir zurückge-

führt zu der schon oben entwickelten Ansicht von der Welt, als einem real gewordenen, in das endliche Seyn übergesetzten einzigen, unendlich gegliederten und in dieser Gliederung organisch zusammenstimmenden und sich evolvirenden Gedanken Gottes, in welchem der absolute Geist sich selbst manifestirt. — Aus der Reflexion über das von Gott gesetzte geordnete Seyn der Welt entfalten sich uns die Begriffe von zwei unendlich wichtigen Eigenschaften Gottes, von seiner Weisheit nämlich und seiner Güte.

a. Weisheit.

Die Zweckmäßigkeit der Natur ist zu sichtbar, zu auffallend, als daß sie dem menschlichen Geiste, selbst dem ungebildeten, lange verborgen bleiben könnte. Es erfordert indessen ein tieferes Naturstudium, um dieselbe recht zu begreifen. Der oberflächlichen Betrachtungsweise erscheint die Welt als ein großes Kunstwerk, in welchem das Eine nur Mittel, Anderes nur Zweck, und die Gesammtheit der Mittel nur dazu angewandt ist, um die beabsichtigten Zwecke zu erreichen. Allein betrachten wir die Natur genauer, so erkennen wir, daß die in ihr allgemein herrschende Zweckmäßigkeit eine organische ist, wo nichts bloß Mittel oder Zweck ist, sondern wo dasjenige, was in einer Hinsicht als Mittel dient, in der andern wieder Zweck ist. Die Zweckmäßigkeit der Natur ist, wie Hegel sie treffend bezeichnet, eine immanente [1]. Erst von diesem Gesichtspunkte aus verschwindet der gegen die teleologische Betrachtungsweise der Natur so oft erhobene Einwurf, daß es doch unzählige Naturproducte gebe, deren Zweckmäßigkeit nachzuweisen eine baare Unmöglichkeit wäre. Wie indessen die Zweckmäßigkeit der Natur-Einrichtung immer betrachtet werden möge, sie dringt sich dem menschlichen Geiste von selbst auf, und wo sie zum Bewußtseyn kommt, da wird auch die Gottes-Idee aus der Tiefe des Geistes hervortreten, und der teleologische Natur-Zusammenhang erscheinen als ein von Gott

---

1) S. Strauß, Glaubensl. 1. S. 386 ff.

angeordneter und gesetzter. Es ist bekannt, und selbst von Kant zugestanden worden, daß es wirklich die physicotheologische Betrachtung der Welt war, welche mehr als irgend etwas Anderes zur Entwicklung der Gottes-Idee beygetragen hat [1]). Schwerer ist es, und erfordert mehr geistige Cultur, die Zweckmäßigkeit in dem Gange der Schicksale des einzelnen Menschen und der Völker anzuerkennen; wer aber einmal zur Ahnung derselben gelangt ist, der wird nicht umhin können, auch sie auf die in dem Geiste wurzelnde Gottes-Idee zu beziehen, und den ganzen Verlauf der menschlichen Schicksale als einen von Gott bestimmten und geleiteten zu betrachten. So entwickelt sich in dem Geiste die Idee der göttlichen Weisheit, deren Reflex der Mensch zuerst in der Natur, und sodann in dem Abfluß der geschichtlichen Ereignisse der einzelnen Menschen, der verschiedenen Völker und der ganzen Menschheit erschauen wird. Merkwürdig ist es, daß das hebräische

---

1) Kant, Krit. der r. Vernunft S. 651: Dieser (der physico-theologische) Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschen-Vernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Daseyn hat, und dadurch immer neue Kräfte bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Princip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück, und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung. Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kann durch keinen Zweifel subtiler, abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe, bis zur allerhöchsten, von Bedingung zu Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.

Volk auf umgekehrtem Wege zu dem Gedanken der göttlichen Weisheit gelangte. Denn in den ältesten Büchern des A. T. ist von der in den Einrichtungen der Natur erscheinenden Weisheit Gottes noch nicht die Rede, wenn man nicht etwa den Refrain der ältesten Schöpfungs-Sage, daß Gott nach jedem Schöpfungs-Tage was er gemacht angesehen und Alles gut erfunden habe, hieher ziehen will. Desto entschiedener herrscht in diesen Büchern der Gedanke, daß die Schicksale des einzelnen Israeliten und des ganzen jüdischen Volkes von Gott nach dem Gesetze strenger, auf der Idee unbeugsamer Gerechtigkeit beruhender, Zweckmäßigkeit geleitet werden. Die Ursache, daß die Hebräer die göttliche Weisheit früher in dem Gange der menschlichen Schicksale, als in der Natur anerkannten, lag wohl darin, daß seit der mosaischen Legislation die Idee des Gesetzes und des durch dasselbe begründeten Bundes der Menschen mit Gott die entschieden dominirende wurde. In den spätern Zeiten aber trat bey den Hebräern auch die Anerkennung der göttlichen Weisheit in der Natur-Einrichtung hervor, und wurde von nun an ein Thema, dessen der dichterische Geist sich bemächtigte und das er mit allem Glanz entfaltete (Ps. 104, 24. Hiob 28, 23 f. Spr. 3, 19. 20. Jerem. 10, 12 f. 51, 15 f.). Von dem Salomonischen Zeitalter an wurde die göttliche Weisheit gerade dasjenige Attribut, bey welchem der religiöse Geist des Volkes mit besonderer Vorliebe verweilte; selbst die Gerechtigkeit Gottes trat vor dem Begriffe seiner Weisheit zurück, gleichwie in praktischer Rücksicht das gesammte Rechtverhalten, früherhin als Gerechtigkeit geschildert, nunmehr unter den Begriff der Weisheit gebracht wurde. Dem orientalischen Genius des Volkes gemäß ging jetzt die Entwicklung der Idee der göttlichen Weisheit in Personification über, welche in den Proverbien schon mit großer Kühnheit durchgeführt wird (Cap. 8), und später von Sirach und dem Verfasser des Buchs der Weisheit bis an die Grenze der Hypostasirung getrieben wurde (Sir. 24. Weish. 7 ff.). — In dem N. T. finden sich nur selten Hinweisungen auf die Zweckmäßigkeit und Herrlichkeit der Schöpfung (z. B. Matth. 6, 28 ff. Röm. 1, 20.), aber keine Stelle, in welcher die teleologische

Naturbetrachtung in ausdrücklichen Preis der göttlichen Weisheit überginge. Dieß ist wohl dem der Materie abgewandten Geiste des Evangeliums zuzuschreiben; dagegen tritt desto öfter das tiefe Bewußtseyn der in der Leitung der menschlichen Schicksale sich bethätigenden Weisheit Gottes hervor; und da nun das Evang. mit allem Rechte die Erlösung durch Christum als das Centrum aller Leitungen Gottes betrachtet, so knüpft auch das N. T. das Lob der göttlichen Weisheit meistens an die auf die Erscheinung Christi sich beziehenden Veranstaltungen Gottes (Röm. 11, 33 f. 1 Cor. 1, 20 f. Ephes. 3, 10 f. Col. 2, 2 f.).

Die Definition von der Weisheit Gottes, welche in den frühern Schriften über die christliche Glaubenslehre die gewöhnliche war, und sich noch bey Reinhard findet, ließ sie darin bestehen, daß Gott bey dem Setzen seiner Zwecke und der Auswahl der zu deren Erreichung anzuwendenden Mittel die Gesetze der höchsten Vollkommenheit befolge; oder mit andern Worten: Daß Gott sich überall die besten Zwecke vorsetze, und zugleich die besten Mittel anwende um sie zu erreichen [1]). Diese Begriffsbestimmung mag auch immerhin in dem populären Religions-Unterrichte ihre Anwendbarkeit haben; sie entspricht der Auffassung der göttlichen Weisheit in der heiligen Schrift und der Ansicht von der Welt als einem Kunstwerke. Es liegt auch wirklich, wenn man von der wunderbaren Verknüpfung von Mitteln und Zwecken in der Natur, oder in dem Verlaufe der menschlichen Schicksale ausgeht, und diese auf den absoluten

1) Buddeus, Institt. theol. dogm. p. 220, setzt die göttliche Weisheit darein, quod Deus semper, quod optimum est, eligit, idque adprobat, et ut adveniat cuncta, modo hominibus quidem non semper perscrutabili, dirigit. Reinhard (S. 116): Die höchste Weisheit muß seyn illud attributum, quo Deus in capiendis consiliis et adminiculis eligendis leges summae perfectionis sequitur. Da nun nach diesen Gesetzen der höchsten Vollkommenheit nichts anders gewählt werden kann, als was in jeder Art das Beste ist, so ist die göttliche Weisheit das Vermögen Gottes, überall das Beste zu wählen, d. h. mit den besten Absichten die besten Mittel zu verknüpfen. (Hase) Hutt. red. p. 135. Sapientia ea Dei virtus, qua consiliis de summo bono ubique efficiendo perfectissimis adminicula adhibet perfectissima, i. e. fini aptissima.

Geist bezieht, sehr nahe anzunehmen, daß auch dieser sich zuerst auf eine seiner Vollkommenheit entsprechende Weise seine Zwecke setze, und sodann die geeigneten Mittel aufsuche und anwende, um diese Zwecke zu erreichen. Allein es ist offenbar, daß diese Definition des wissenschaftlichen Charakters entbehrt. Abgesehen davon, daß das Setzen der Zwecke und mithin eines höchsten absoluten Welt-Zwecks, eigentlich nicht Sache der Weisheit Gottes wäre, sondern einer andern seiner Vollkommenheiten, nämlich der Liebe, zugewiesen werden müßte, so daß eigentlich der Weisheit nur die Auswahl der Mittel übrig bliebe [1]), so muß man eingestehen, daß schon die Vorstellung, daß Gott sich zuerst einen Zweck setze, und sodann nach den zur Erreichung desselben tauglichen Mitteln frage, auf Gott etwas übertragen würde, das in menschlicher Unvollkommenheit gegründet ist. Diese beiden Operationen kommen bey uns getrennt vor, weil wir, wenn wir uns etwas vornehmen, noch erst nachdenken müssen, wie wir es ausführen wollen. Außerdem setzt auch die in jener Definition angenommene Trennung von Mittel und Zweck in Gott eine Succession von Thätigkeiten, die in dem absoluten Geiste nicht vorkommen kann. Allein noch mehr: Es läßt sich im Grunde gar nicht denken, daß Gott Mittel anwende, indem ja Alles von ihm bedingt, von ihm schlechthin abhängig ist, und das Wollen des Zweckes mit der Ausführung desselben in denselben Actus zusammenfällt. — Diese Gründe waren zu einleuchtend, als daß die hergebrachte Definition in den neuern Bearbeitungen der Glaubenslehre noch eine andere als eine kritische Beachtung hätte finden können. Unter den neuern Begriffsbestimmungen der göttlichen Weisheit ist die von Wegscheider gegebene auszuzeichnen, wornach sie besteht in der gesammten allvollkommnen Thätigkeit Gottes, durch welche der letzte Weltzweck realisirt wird [2]). Allein, obgleich Wegscheider gegen alle Übertragung des

---

1) S. Strauß, Glaubensl. 1. S. 576.

2) Wegsch. Institt. p. 286: Sapientia Dei est complexio universae actionis divinae absolute perfectae, qua fines mundo propositi efficiantur.

Unterschiedes von Mitteln und Zwecken auf Gott als Anthropomorphismus protestirt, so ist doch nicht zu verkennen, daß auch in seiner Definition diese Differenz noch verborgen liege. Außerdem wäre gegen dieselbe zu bemerken, daß sie die Weisheit Gottes zu einseitig auf das Werden der Welt und die Erreichung ihres letzten Zweckes bezieht, indem hiebey außer Acht gelassen wird, daß sich die göttliche Weisheit auch in jedem Momente des zeitlichen Seyns der Welt durch die in ihr gesetzte wunderbare Ordnung und teleologische Verknüpfung auf eine zuweilen im höchsten Grade überraschende Weise bethätigt.

Zurückgehend auf das oben Gesagte, definiren wir die göttliche Weisheit als das absolute Setzen der Welt als einer organisch in sich zusammenstimmenden und sich evolvirenden Einheit. Diese Definition drückt sowohl den immanenten teleologischen Zusammenhang der Welt, als ihre teleologische Entwicklung aus; Natur und Schicksal erscheinen in ihr als die beiden Momente, in welchen die göttliche Weisheit sich äußert. Da das absolute Setzen der Welt Werk der göttlichen Allmacht ist, so folgt hieraus der innige Zusammenhang, in welchem diese letztere Eigenschaft Gottes mit seiner Weisheit steht; es ist diese im Grunde nichts anders als die mit der Welt auch den organischen Zusammenhang und die organische Evolution der Welt absolut bedingende Allmacht. Wir können für die göttliche Weisheit noch andere Ausdrücke finden. Gehen wir nämlich von dem Gedanken aus, daß die Welt Offenbarung Gottes, und eben darum eine unendlich gegliederte und unendlich sich evolvirende Einheit ist, so können wir auch sagen, daß die göttliche Weisheit besteht in dem Setzen der Welt als zeitlicher Offenbarung seines unendlichen Wesens, was der Schleiermacher'schen Äußerung entspricht, nach welcher die göttliche Weisheit nichts anders ist, als das höchste Wesen, in der schlechthinigen, nicht zusammengesetzten, sondern einfach und ursprünglich vollkommnen Selbstdarstellung und Mittheilung gedacht [1]. Auch der Zusammenhang dieser Eigenschaft mit der Allwissenheit Gottes erhellt aus der auf-

1) Schleiermacher, Gl. I. S. 567.

gestellten Definition. Die unendliche Zweckmäßigkeit, die organische Einheit der Welt, worin die göttliche Weisheit sich ausspricht, beruht nämlich darauf, daß die Welt ein einziger, sich systematisch gliedernder Gottes-Gedanke ist, und eben weil sie dieses ist, ruht sie allgegenwärtig in dem göttlichen Bewußtseyn, so daß dasselbe Setzen der Welt, worin die Weisheit Gottes sich bethätigt, auf der andern Seite auch Grund ist der Allwissenheit, mit welcher Gott die Welt in ihrem ganzen Umfange umfaßt und durchdringt. — Der Zusammenhang der Weisheit Gottes mit seiner Liebe wird später aus der Entwicklung des Begriffs der göttlichen Liebe von selbst erhellen.

b. Güte.

In der Bestimmung des Begriffs der göttlichen Güte herrscht bey den Theologen viele Verwirrung. Darin stimmen alle überein, daß sie dieselbe auf das Wohlseyn der der Empfindung fähigen Geschöpfe beziehen; allein die einen betrachten sie nun als identisch mit der Liebe [1]), von welcher sie andere unterscheiden; einige wollen sie allein auf die moralischen Wesen beziehen [2]), während andere, gewiß richtiger, sie alle lebendigen Geschöpfe umfassen lassen. Beinahe alle gründen den Begriff der Güte auf den des göttlichen Wollens [3]), was nach unserer Ansicht nur in sofern richtig ist, als man das Wollen Gottes nicht von seinem Wirken trennt. Schleier-

---

1) So z. B. Wegscheider (S. 276); doch unterscheidet er von benignitas die Liebe, amorem, angustiore significatione, p. 278.

2) Böhme (die Lehre von den göttlichen Eigenschaften S. 128), welcher die göttliche Güte definirt als die absolute Vollkommenheit, Gutes dem Gesetze der Heiligkeit gemäß für die moralische Welt auszutheilen.

3) Reinhard, Dogm. S. 118, definirt sie als das Attribut, quo quanta quisque frui potest felicitate, tantam ipsi largiri vult Deus. Hase (evang. Dogm. S. 163) sagt von ihr, daß sie das Gute allen Individuen mittheilen will, soweit sie dasselbe ergreifen können und wollen. Döderlein (Instit. Theol. christ. ed. Junge, T. I. p. 353) spricht sogar von einem actuosum studium Dei, quantam quisque felicitatem capit, tantam cuilibet concedendi ac promovendi.

macher will dem Begriff der göttlichen Güte gar keine wissenschaftliche Geltung zugestehen, sondern verweist ihn, sammt dem der göttlichen Barmherzigkeit, in das homiletische und dichterische Gebiet, wo man es, wie er sagt, mit anthropopathischen Ausdrücken minder genau zu nehmen hat [1]. Es ist nun allerdings wahr, daß, wenn man die Güte so nimmt wie er, und unter derselben die Freude über gewährte Hülfeleistung, oder über die Mitwirkung zur Förderung fremden Lebens versteht, das Anthropopathische derselben nicht zu verkennen ist. Allein sollte sich denn die Güte nicht von einer andern Seite auffassen, und auf eine Weise bestimmen lassen, welche ihr eine wissenschaftliche Geltung verleiht und uns berechtigt, sie auf Gott überzutragen? —

Um alle Verwirrung zu vermeiden, schicken wir hier die Bemerkung voraus, daß wir die Güte Gottes von seiner Liebe unterscheiden. Beide hängen allerdings genau zusammen; auch die heilige Schrift verknüpft sie auf das innigste. Allein dennoch scheint es uns nothwendig, die Begriffe von beiden auseinander zu halten. Die Güte nämlich äußert sich nicht allein gegen vernünftige, sondern auch gegen vernunftlose Geschöpfe, insofern diese der Empfindung von Lust und Schmerz fähig sind; Liebe aber kann nur solche Wesen zum Objecte haben, die mit Vernunft begabt sind [2]. Jene bezieht sich auf Wohlseyn überhaupt; diese hingegen hat einen höhern Zweck, nämlich die Entfaltung der vernünftigen Wesen zur Vollkommenheit ihres Seyns, d. h. zu ihrem höchsten Gute. Wir sprechen daher hier von der Güte Gottes, uns vorbehaltend, später den Begriff seiner Liebe zu entwickeln, und dessen Begründung

---

1) Schleiermacher, Christl. Gl. 1. S. 520.

2) Der Unterschied zwischen Güte und Liebe erhellt schon daraus, daß erstere keine Achtung verlangt gegen die Objecte, auf welche sie sich bezieht, während letztere Achtung ihrer Objecte als nothwendiges Element in sich schließt. Man kann gütig seyn auch gegen denjenigen Menschen, den man von Herzen verachtet; Liebe gegen einen solchen Menschen ist nur in sofern möglich, als man noch die menschliche Natur in ihm anerkennt und achtet, die zwar durch seine Schlechtigkeit entstellt, aber doch nicht gänzlich vernichtet worden ist.

in dem göttlichen Wesen und in dem Verhältnisse Gottes zur Welt nachzuweisen. — Sollte es nun wahr seyn, daß dem Begriffe der göttlichen Güte gar keine wissenschaftliche Geltung zukomme?

Es wäre zuverlässig schlimm, wenn eine Eigenschaft, welche in der heiligen Schrift Gott überall beygelegt, und auf das herrlichste gepriesen wird, ihm in der wissenschaftlichen Theologie wieder abgesprochen werden müßte. Allerdings kommt hier Alles auf die Art und Weise an, wie die göttliche Güte aufgefaßt und der Begriff derselben bestimmt wird; und wir hoffen zu einem solchen Begriffe derselben zu gelangen, der nicht nur wissenschaftlich gerechtfertigt werden kann, sondern aus dem Verhältnisse des absoluten Geistes zur Welt mit Nothwendigkeit entspringt, und daher unter den göttlichen Attributen eine unbestreitbare Stellung einnimmt.

Die Hebräer erkannten die Güte Gottes auf der einen Seite in der über die ganze Natur ausgestreuten reichen, unerschöpflichen Fülle von Freuden und Segnungen, auf der andern in den Leitungen ihres Volkes. In ersterer Beziehung erschien ihnen die göttliche Güte als eine vollkommen allgemeine (Ps. 136, 5 ff. 36, 6 — 10. 145, 8 ff. 33, 5. 104, 24. Sir. 35, 13. 50, 22 ff.); in letzterer aber verleitete sie der dem Judenthum so tief inwohnende Particularismus, ihr enge Grenzen zu setzen, und im Grunde nur die frommen Glieder des Bundes-Volkes als Objecte derselben darzustellen (Ps. 31, 20 — 25. 33, 18 — 22. 108. 136.). Doch fehlt es auch nicht an Stellen, in welchen diese particularistischen Schranken durchbrochen werden, und die Güte Gottes als eine sich auch an fremden Nationen verherrlichende aufgefaßt wird (Ps. 67. Sir. 18, 12. Weish. 11, 23 — 26.). Übrigens preiset das A. T. diese Eigenschaften Gottes ganz vorzüglich; es schildert in den glänzendsten Farben ihre Unermeßlichkeit (Ps. 103, 11. 57, 11); ihre unveränderliche Fortdauer (Ps. 103, 17. 136, 5 ff.); die Unendlichkeit der aus ihr strömenden Güter und Freuden (Ps. 104, 10 ff. 36, 7 ff. Sir. 35, 13.). Nach seinem von der Natur abgewandten, und auf das Unsichtbare gerichteten Geiste erkennt das N. T. die Güte Gottes weniger in der Einrich-

tung der Welt (doch vergl. Matth. 6, 26 ff. Luc. 12, 6. 24. Ap. Gesch. 17, 25 ff.), als in der Leitung der menschlichen Schicksale, weßhalb besonders in dem N. T. die Begriffe von Güte und Liebe überall in einander zerfließen. Die herrlichste Manifestation der göttlichen Güte erblickt das N. T. in den von Gott getroffenen Veranstaltungen zur Erlösung der Menschheit, worin es gerade auch den Gipfelpunkt aller Offenbarungen der göttlichen Liebe erkennt (Tit. 3, 4. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 10. Röm. 5, 8.). Das in dem Evangelio vorherrschende Bewußtseyn der Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit schlägt auch hier durch, und faßt die Güte Gottes, insofern sie sich gegen die Menschen bewährt, als eine ganz unverdiente, mithin als Gnade (Tit. 3, 4. 5. 1 Cor. 4, 7. Röm. 5, 8.). Im N. T. fallen übrigens alle particularistischen Beschränkungen der göttlichen Güte hinweg; sie wird dargestellt als eine Alles umfassende, und sogar den Sünder nicht ausschließende (Matth. 5, 45. Luc. 6, 35. Röm. 2, 4 f.). —

Die Betrachtungen, von welchen die heilige Schrift bey dem Lobe der göttlichen Güte ausgeht, liegen sehr nahe und werden jederzeit das fromme Bewußtseyn dahin stimmen, dem absoluten Geiste diese Eigenschaft zuzuschreiben. Unverkennbar ist ja die unermeßliche Fülle von Wohlseyn und Freude, welche sich wie ein breiter, unversiegbarer Strom durch die ganze Schöpfung ergießt. Überall wo Leben ist, da ist auch Empfänglichkeit für Genuß, und diese Empfänglichkeit ist um so größer, je höher die Stellung ist, welche ein Wesen auf der Stufenleiter der Geschöpfe einnimmt. Und nirgends ist Empfänglichkeit für Genuß, welcher nicht schon zum Voraus die entsprechende Befriedigung bereitet wäre. Ins Wunderbare geht die Correspondenz zwischen den Bedürfnissen der lebendigen Wesen und den auf ihre Befriedigung abzweckenden Erzeugnissen der Natur, und die Befriedigung jedes Bedürfnisses ist Quelle von Lust und Freude. G o t t t h u t s e i n e H a n d a u f, u n d s ä t t i g t A l l e s, w a s d a l e b e t, m i t W o h l g e f a l l e n (Ps. 145, 16.). Bey dem Menschen gehen, eben wegen seiner Erhabenheit über die ganze sichtbare Schöpfung, die Bedürfnisse, und mit ihnen die Empfänglichkeit für Genuß ins Uner-

meßliche. Die Lust, deren er fähig ist, hat eben so wenig eine Grenze, als der Schmerz. Allein welche überreichen Freudenquellen sind nicht auch dem Menschen geöffnet! Der Geist verliert sich in der Betrachtung der Veranstaltungen, welche getroffen sind, um die Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen. Wir dürfen hier natürlich nicht bey den in so reicher Fülle ihm bereiteten physischen Genüssen stehen bleiben, sondern müssen besonders auch die geistigen Freuden in Anschlag bringen, welche der ewige Schöpfer und Regierer dem Menschen bereitet hat. Wer könnte hier, unter andern, die wunderbare Schönheit, mit welcher Gott die Natur geschmückt hat, unbeachtet lassen? Die Vernunft erkennt die Nothwendigkeit einer solchen Herrlichkeit in allen Formen und Farben der Natur nicht. Warum ist aber dennoch die Schöpfung mit einem so unendlichen Reize bekleidet? Wir können nicht umhin, zu glauben, daß es dem Menschen zu Liebe geschehen ist. Für ihn hat Gott die Lilien des Feldes geschmückt mit einer Pracht, vor welcher die des Königs Salomo verschwand; ihm glänzt das sanfte Blau des Himmels, das wohlthuende Grün der Auen und Bäume; für ihn ist über die ganze Natur eine Harmonie der Farben ausgegossen, die keine Kunst zu erreichen im Stande ist; für ihn haben alle Natur-Töne etwas so Eigenes, so Ergreifendes, so wunderbar Anziehendes. Die ganze unendliche Schönheit der Welt bezieht sich auf seine ästhetische Empfänglichkeit; es ist eine eigene Freudenquelle, die nur ihm geöffnet ist.

Der religiöse Geist wird nicht anstehen, diese ganze Einrichtung der Welt auf ihren höchsten Urheber zu beziehen, und als von ihm absolut gesetzt zu betrachten. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, wird er Gott eine unendliche Güte zuschreiben.

Allein lassen sich denn in der Natur nur Stimmen der Freude vernehmen? Dringen nicht aus derselben überall auch Stimmen der Klage hervor? So ist es; wo wir uns hinwenden, erscheint uns die Natur als eine seufzende (κτίσις στενάζουσα, Röm. 8, 22.). Kein Genuß ist ganz rein, ganz vollkommen; in die höchste Wonne mischt sich eine gewisse Bitterkeit. Neben der Freude wandelt überall der Schmerz, und hinter diesem zieht der Tod einher. Woher nun das Übel in der

Welt? Und wenn es nicht zu verkennen ist, wie ist es mit der göttlichen Güte zu vereinigen? Das ist eins der schwersten Probleme, an welchem sich von den frühsten Zeiten her der menschliche Geist abgemüht hat. Die Geschichte des Falls der ersten Menschen ist der älteste Versuch einer Theodicee, und solcher Versuche der Rechtfertigung der göttlichen Güte wegen der vielen in der Welt ausgestreuten Übel sind bis auf den heutigen Tag sehr viele gemacht worden, ohne daß jemals das große Räthsel zu vollkommner Befriedigung wäre gelöset worden. Wird es wohl jemals von dem unvollkommnen, mit seiner Forschung auf einen so kleinen Raum beschränkten, überall unübersteigliche Grenzen der Erkenntniß findenden Menschen gelöset werden können?

Man wird nicht erwarten, daß wir hier in tiefe, umfassende Untersuchungen über das Wesen des Übels, seinen Ursprung und seine Vereinbarkeit mit der göttlichen Güte eingehen; dieses würde uns viel zu weit von unserm nächsten Zwecke entfernen. Indessen können wir es uns doch nicht versagen, hier andeutungsweise einige Gedanken auszusprechen, welche, nach unserm Dafürhalten, bey jedem Versuche einer Theodicee vorzügliche Berücksichtigung verdienen.

Soll die Vereinbarkeit des Übels mit der göttlichen Güte nachgewiesen werden, so ist es vor allen Dingen nöthig, daß man das Übel seinem wahren Wesen nach auffasse. Worin besteht nun dasselbe? Hier müssen wir zunächst gegen einen Irrthum protestiren, der lange Zeit in der ganzen Lehre von dem Übel große Verwirrung hervorbrachte, wir meinen den Irrthum, neben dem physischen und moralischen Übel noch ein malum metaphysicum aufzuführen, welches man in dem bloßen, den verschiedenen Wesen inhärirenden defectus bestehen ließ. Allein der bloße Mangel irgend einer Kraft oder Realität ist noch kein Übel. Wäre es nicht in der That eine Thorheit, es für ein Übel zu halten für den Baum, daß er der thierischen Irritabilität und Sensibilität entbehrt, oder für das Thier, der Vernunft beraubt zu seyn, welche ja dem Wesen des Menschen gehört? Jedes Natur-Wesen ist im Gegentheil vollkommen glücklich, wenn es ist, was es zu seyn bestimmt ist; das höchste

Gut für jedes derselben kann schlechterdings in nichts Anderm bestehen als in der Vollkommenheit seines Seyns. — Auch der Schmerz darf, an und für sich, nicht mit dem Übel verwechselt werden. Bey den mit Empfindung begabten Wesen ist allerdings der Schmerz die unmittelbare Ankündigung des Übels. Allein eben deßhalb weil er erst aus dem Übel entspringt, darf er selbst nicht mit dem Übel identificirt werden. Darum ist auch der Schmerz oft eine wahre Wohlthat, indem er das Wesen, dem er sich fühlbar macht, bestimmt, alle seine Kräfte aufzubieten, um sich auf eine höhere Stufe des Seyns emporzuschwingen. — Selbst das Böse darf mit dem Übel nicht verwechselt werden. Es ist zwar allerdings immer ein Übel, sogar das größte aller Übel [1]. Allein nicht jedes Übel ist darum ein Böses; die Sphäre von jenem reicht weit über die von diesem hinaus. Zudem ist das Böse nicht nur Übel; es ist noch mehr als das, es ist zugleich, insofern es auf einem freien, dem göttlichen Willen widersprechenden Willens-Akte beruht, Schuld, in welcher der Begriff der Strafbarkeit eingeschlossen liegt.

Das wahre Wesen des Übels erhellt am deutlichsten aus seinem Gegensatze mit dem Guten. Dieses aber hängt nun, wie wohl allgemein zugestanden werden wird, mit dem Leben innig zusammen. Für das Leblose gibt es kein Gut; es gibt daher für dasselbe auch kein Übel. Das ist so wahr, daß man mit Recht Leben und Wohlseyn als identisch betrachten kann. Dieß erkannte in tiefsinniger Ahnung schon im hohen Alterthume der Orient, wie daraus erhellt, daß er Leben und Glück mit dem nämlichen Worte bezeichnete. Je höher die einem Wesen zuertheilte Fülle von Leben ist, je reiner und kräftiger dieses Leben sich entwickelt, je ungehemmter und naturgemäßer es sich offenbart, um so höher wird auch das Maaß von Glück und Wohlseyn seyn, welches dieses Wesen genießt. — Ist nun aber das Gute in dem Leben begründet, ist das Leben selbst das Gute, und das höchste Gut für jedes Wesen die voll-

---

1) Schiller: Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Übel höchstes aber ist die Schuld.

kommne Entfaltung und Offenbarung des ihm eigenthümlichen Lebens, so folgt daraus, daß das Übel in nichts Anderm bestehen kann, als in einer Trübung, Hemmung des eigenthümlichen Lebens eines Wesens [1]. In der That sind es auch Lebenshemmungen, aus welchen sich überall das Unwohlseyn, der Schmerz entwickelt. In Beziehung auf das physische Leben ist daher der Tod, die Erlöschung desselben, der Gipfelpunkt des Übels, wie es auch für den Geist kein größeres Übel geben könnte als Vernichtung. Darum wird in der heiligen Schrift das Wort Tod gebraucht, um die Totalität alles menschlichen Übels und Elendes auszudrücken.

Gehen wir nun von diesem Begriffe des Übels aus, so erkennen wir, daß derselbe auf die unorganische und leblose Natur im Grunde gar keine Anwendung findet. Was man gemeiniglich also nennt, (Stürme, Ungewitter, Erdbeben, Überschwemmungen 2c.), das sind nichts anders als einzelne Momente und Manifestationen des Gesammtlebens der Natur, welche als solche gerade nothwendige Bedingungen ihrer Erhaltung und Entwicklung sind.

Anders aber verhält es sich mit der organischen, belebten

1) Wir fassen hier das Übel in subjectiver Beziehung auf, als Zustand. Objectiv betrachtet erscheint als ein Übel Alles, was auf das Leben eines Naturwesens störend, hemmend, zerrüttend einwirkt. Mit der von uns gegebenen Begriffsbestimmung von Übel stimmt Schleiermacher überein, welcher (Christl. Gl. 1. S. 265) sagt: „Es gibt Zustände, welche ein anhaltendes, sich regelmäßig erneuerndes Bewußtseyn von Lebenshemmung mit sich führen. Diese nun sind es welche wir durch den Ausdruck Übel zu bezeichnen pflegen." Nur sehen wir nicht ein, warum es zu dem Begriffe des Übels nöthig seyn soll, daß das Bewußtseyn der Lebenshemmung ein anhaltendes, sich regelmäßig erneuerndes sey. Wie kurz auch eine Lebenshemmung dauern möge, und auch wenn sie sich nur ein einzigesmal einstellte, begründet sie doch ein Übel. Mit unserer Definition läßt sich auch die von Wegscheider (Institt. p. 399) gegebene vereinigen: Mala in genere dicuntur, quaecumque summum bonum efficiendum aut impediunt, aut tollunt. Denn wenn das höchste Gut in der Vollkommenheit des Seyns besteht, so ist jedes Übel als Lebenshemmung ein Hinderniß der Erreichung desselben.

Natur. Hier die reale Existenz des Übels läugnen zu wollen, wäre Negation dessen, was die tägliche Erfahrung uns unabweislich darstellt. Es gibt hier allerdings unendlich viele Lebenshemmungen. Kündigen sie sich nicht an in dem Welken der Blume, in dem Verwittern des Baumes, in dem Klagen des von Krankheit ergriffenen Thieres, in dem unter allen Gestalten sich darstellenden Tode? Und wenn wir uns auch weigern wollten, solche Lebensstörungen in dem objectiven Seyn anzuerkennen, so machen sie sich ja in unserm subjectiven Seyn auf eine Weise fühlbar, die oft nur allzu empfindlich ist. Darum führt es auch zu nichts, wenn gesagt wird, daß das Übel einzig von der Sünde abhängt, insofern dem Menschen, wenn er im Zustande der Vollkommenheit geblieben wäre, nichts in der Natur als ein Übel erschienen wäre, weil er in diesem Falle immer nur das gewollt hätte, was geschehen wäre [1]. Wir sind zwar weit entfernt, den Zusammenhang des Übels mit der Sünde in Zweifel ziehen zu wollen. Allein das halten wir doch für gewiß, daß auch bey dem vollkommensten Gottesbewußtseyn, bey der gänzlichsten Resignation in den göttlichen Willen, die vielfachen, nicht selten in gewaltigem Schmerz sich ankündigenden, erschütternde Klagen auspressenden Lebenshemmungen in den organischen Wesen der Natur, nicht unbemerkt bleiben, und daher auch die objective Realität des Übels eben so wenig als seine subjective Realität geläugnet werden könnten.

Allein indem wir nun — um zunächst mit unserer Betrachtung bey der lebendigen aber vernunftlosen Schöpfung stehen zu bleiben — das hier herrschende, in vielfachen Lebenshemmungen bestehende Übel gebührend anerkennen, treten uns sogleich zwei Bemerkungen entgegen, welche uns dasselbe in milderm Lichte erblicken lassen und den Widerspruch lösen, in welchem es mit der göttlichen Güte zu stehen scheint. Einmal nämlich erscheint uns hier das Übel immer nur, wenn wir von den einzelnen Wesen ausgehen, verschwindet aber sogleich, wenn wir die Schöpfung in ihrem Ganzen ins Auge fassen. Wir dürfen nämlich niemals vergessen, daß die Natur ein einziger,

---

1) Schleiermacher, Christl. Gl. 1. S. 462 ff.

unermeßlicher, innig in sich zusammenhängender Organismus ist, in welchem jedes einzelne Wesen in enger Beziehung zu andern und zu dem Ganzen steht. Eben um dieses Zusammenhangs willen mußte nun aber jedes Wesen, im Interesse des Ganzen, vielfachen Lebenshemmungen unterworfen werden, welche sich dem empfindenden Wesen als Schmerz ankündigen, aber als Bedingungen des allgemeinen Naturlebens nichts weniger als Übel sind [1]. Die Blume welkt unter dem sengendeu Strahl der Sonne; allein ist nicht dieser Strahl in seiner Gluth eine Bedingung der Erhaltung des mächtigen Naturlebens? Vom Blitze getroffen sinkt der Baum zur Erde und verwittert; allein war nicht dieser Blitz ein normales Produkt der großen, alle atmosphärischen Zustände bedingenden Kräfte? Tausende von Keimen und Thieren ersterben in strenger Winterkälte; allein auch diese ist nur ein Moment, eine einzelne Äußerung des allgemeinen, herrlichen, in stets gleicher Kraft und Frische fortdauernden Naturlebens. — Setzen wir hinzu — und dieß ist die zweite Bemerkung, welche sich uns aufdringt, — daß es in der Natur endlicher Wesen liegt, nur ein gewisses Maaß von Leben zu besitzen, welches in längerer, oder kürzerer Zeitfrist sich erschöpft. Die lebendigen Wesen der vernunftlosen Natur leben sich alle nach und nach aus; mit der allmähligen Erschöpfung ihres Lebens hängt natürlich wieder der Schmerz zusammen, welcher in dem Tode seinen Culminations-Punkt erreicht. Betrachten wir aber die Sache wieder aus dem Standpunkte des großen Natur-Ganzen, so erkennen wir auch hier in dem Gesetze, daß alle Wesen, wenn sie die Höhe ihrer Lebens-Entfaltung erreicht haben, wieder zurücksinken, sich auflösen, und von dem Schauplatze des Lebens verschwinden, die große Bedingung, nicht nur der ewigen Jugend, Kraft und Frische der Natur, sondern ihrer unendlichen Evolution, wodurch immer neue Gebilde auftauchen, und in ihnen ein immer größerer Reichthum von Ideen zur Erscheinung gebracht wird.

Treten wir in das Reich der vernünftigen Wesen ein, so scheint sich freilich die Sache anders zu stellen. Denn hier be-

---

1) Schleiermacher, Christl. Gl. 1. S. 269 f.

gegnet uns nicht allein das physische Übel, sondern auch das moralische, die Sünde. Sehen wir nun aber vor der Hand ab von der Sünde, von welcher und von deren Vereinigung mit der Heiligkeit Gottes erst später die Rede seyn wird, so finden wir auch in diesem Reiche der Wesen kein Übel, das mit der göttlichen Güte in unauflöslichem Widerspruch stände. Der körperliche Schmerz des Menschen, wo er nicht Erzeugniß der Sünde ist, entspringt ebenfalls aus dem beschränkten, sich nach und nach erschöpfenden Maaß von Lebenskraft, welches ihm verliehen worden ist, und dem engen Zusammenhange seines Körpers mit dem großen Ganzen der materiellen Natur; er erklärt sich folglich wie der Schmerz der vernunftlosen Geschöpfe. Der moralische Schmerz aber ist nichts anders als die unmittelbar aus der Übertretung der dem Geiste inwohnenden praktischen Lebens-Gesetze entspringende Lebenshemmung, in welcher, vermöge einer natürlichen Rückwirkung, gerade die mächtigste Aufforderung liegt, sich dieser Hemmung und der sie begründenden Sünde zu entreißen. — Überhaupt erscheint uns in dem menschlichen Leben der Schmerz als ein nothwendiges Vehikel aller Bildung; die Entwicklung der ganzen Menschheit, die Realisirung des göttlichen Reiches ist großentheils an ihn geknüpft, wie das N. T. es vielfach andeutet (Röm. 5, 3. 8, 17. Ap. Gesch. 14, 22. 1 Cor. 11, 32. 2 Cor. 4, 17. Jac. 1, 2—4. 12. Hebr. 12, 6. ꝛc.). — Auch in diesem Reiche äußert sich also das Übel nur in der Einzelnheit der Erscheinung. Betrachtet man es in dem großen Ganzen der Natur und der menschlichen Bestimmung, so verschwindet das Übel, und der aus ihm quillende Schmerz verklärt sich zur Wohlthat, zu einer Offenbarung der unendlichen Güte des absoluten Geistes, weßhalb das N. T. uns mit Recht auffordert, Gott auch für die über uns verhängten Schmerzen und Trübsale unsern gerührten Dank darzubringen (Röm. 5, 3 ff.).

Diese Andeutungen mögen genügen, um darzuthun, daß, wenn auch eine Theodicee niemals vollständig durchgeführt werden kann, weil wir nicht im Stande sind, die Natur in ihrem ganzen Zusammenhang zu erfassen und jede einzelne Erscheinung in allen ihren Beziehungen zu erforschen, wir doch

Gründe genug haben, um uns über die Realität des Übels zu beruhigen, und versichert zu seyn, daß es nie und nirgends mit der göttlichen Güte im Widerspruche steht. Alles was wir Übel nennen ist, wenn auch Lebenshemmung im Einzelnen, doch Lebens-Moment des Ganzen, und mithin Bedingung der ununterbrochenen Fortdauer und Evolution des Universums, in welchem die Gottheit sich offenbart und spiegelt. Nur dem mit seiner Betrachtung bey der einzelnen Erscheinung verweilenden Menschen kann Etwas als Übel vorkommen; für Gott, dem das Ganze seiner unermeßlichen Schöpfung in stets unumwölkter Klarheit gegenwärtig ist, existirt das Übel nicht. — Das fromme Bewußtseyn vermag allerdings nicht überall in diese Betrachtungen einzugehen. Der ungebildete Geist sieht überall nur das Einzelne; der Begriff des allgemeinen Natur-Organismus übersteigt seine Fassungskraft, weßhalb er sich auch den Schmerz und das Leiden in den meisten Fällen nicht zu deuten wissen wird. Allein auch der Gebildete wird nicht selten durch die Erfahrung des das menschliche Herz zuweilen so blutig zerreißenden Schmerzens überwältigt, und außer Stand gesetzt werden, ihn mit dem Begriffe der göttlichen Güte zu vereinigen. In solchen Fällen rettet sich das fromme Bewußtseyn vor den erschütternden Anwandlungen des Zweifels, durch den Gedanken an die unendliche Größe Gottes, und die demüthigende Schwäche und Kurzsichtigkeit des Menschen, welcher es bewegen wird, in dem es umfangenden Dunkel mit Paulus auszurufen: O welch' eine Tiefe des Reichthums, beides der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte, und wie unerforschlich seine Wege (Röm. 11, 33)! Resignation in die unerforschlichen Rathschlüsse Gottes ist in vielen Fällen die einzige Art und Weise, auf welche das ächt religiöse Gemüth sich äußern kann.

Es handelt sich indessen nicht allein darum, aus dem Standpunkte der Weltbetrachtung uns die Güte Gottes nachzuweisen; sondern wir haben in dem Begriffe Gottes selbst die Stelle aufzusuchen, aus welcher diese Eigenschaft entspringt. Dieses kann uns nach dem bisher Gesagten nicht schwer fallen. Als der absolute Geist ist Gott das Urleben, und eben deß-

halb der Allselige. Ist nun die Welt nichts anders als Selbstoffenbarung, Abbild Gottes, so können wir versichert seyn, daß in derselben auch die höchst mögliche Fülle des Lebens und Wohlseyns ausgegossen seyn wird. Ein unendliches Leben und Wohlseyn kann die Welt nicht in sich aufnehmen, denn sie ist ja der Inbegriff des endlichen Seyns. Allein so viel Leben und Wohlseyn das endliche Seyn fassen kann, muß nothwendigerweise sich auch in der Welt finden. Jedes einzelne Wesen hat seinen Antheil an diesem Allleben der Natur; jedes daher auch seinen Antheil an der in ihr ausgegossenen Fülle von Freuden. Freilich wird wegen des innigen Natur-Zusammenhangs, in welchen jedes einzelne Wesen verflochten ist, neben der Freude auch der Schmerz einhergehen. Indessen ist auch der Schmerz Moment des allgemeinen Lebens, Bedingung der Erhaltung und Entwicklung der höchst möglichen Fülle von Wohlseyn und Freude in dem unermeßlichen Ganzen der göttlichen Schöpfung. So erscheint uns die Güte Gottes als in innigem Zusammenhange stehend mit seinem ewigen Schaffen; sie ist Offenbarung seines unendlichen Lebens, seiner Allseligkeit, und besteht ganz einfach darin, daß Gott den von ihm erschaffenen Wesen die höchstmögliche Fülle von Leben (und Wohlseyn) zuertheilt, deren sie an und für sich, und in dem allgemeinen Natur-Zusammenhange fähig sind.

Der Zusammenhang der Güte Gottes mit seiner Weisheit, welcher sich schon in den gewöhnlichen Definitionen dieser beiden Eigenschaften Gottes aussprach, tritt aus der von uns aufgestellten noch deutlicher hervor. Als der Allweise setzt Gott die Welt als eine organisch verknüpfte und sich evolvirende Einheit. Gerade aber in dieser organischen Einheit der Welt, und der daraus entspringenden wunderbaren Ordnung und Harmonie, liegt der Grund, warum jedes Naturwesen, nach seiner Stellung und seiner Empfänglichkeit an der unerschöpflichen Fülle des gesammten Naturlebens Antheil nehmen und sich seines Daseyns freuen kann. Mit der Aufhebung des immanenten teleologischen Natur-Zusammenhangs würden alle Freudenquellen versiegen, das Leben aus der Welt verschwinden, und

Alles der Vernichtung anheimfallen. — Indessen liegen, wie oben angedeutet wurde, gerade in diesem engen lebendigen Natur-Zusammenhange auch die Haupt-Gründe der Lebenshemmnisse, welchen die verschiedenen Wesen unterworfen sind, des Schmerzens, mit welchem sie kämpfen, und des Todes, dem sie nach längerm oder kürzerm Daseyn unterliegen — Erscheinungen, die so wenig gegen die Weisheit und Güte Gottes sprechen, daß sie vielmehr, richtig betrachtet, als Offenbarungen derselben erscheinen.

Bey den in der heiligen Schrift oft vorkommenden Modificationen der Güte Gottes, seiner Geduld und Langmuth, seiner Barmherzigkeit, Lindigkeit, Wohlthätigkeit u. s. w., halten wir uns hier nicht auf, einmal weil sie sich nicht sowohl auf das Seyn der Welt, als auf die Welt-Entwicklung beziehen, und sodann, weil sie offenbar auf Anthropopathismen hinweisen, und darum dem homiletischen und ascetischen Gebrauche überlassen bleiben müssen. Auf die Entwicklung der Welt beziehen sich auch, wie oben bemerkt wurde, die Liebe und Gnade Gottes, von welchen später die Rede seyn wird.

B. Von der göttlichen Welt-Regierung.

Von dem Grundsatze ausgehend, daß die Eigenschaften Gottes nothwendig eine Offenbarung Gottes voraussetzen, und da Gott sich in dem endlichen Seyn offenbart, nichts anders sind als die Modalitäten der auf dieses Seyn sich beziehenden und an demselben erkennbaren absoluten Wirksamkeit Gottes, haben wir zuerst die göttliche Welt-Schöpfung ins Auge gefaßt, und untersucht, welche Attribute Gottes in derselben sich äußern. Unter den aus dieser Betrachtung gewonnenen Eigenschaften Gottes fanden sich zwei, (Weisheit und Güte), welche schon über das absolute Setzen der Welt (Schöpfung) hinausgreifen in die Entwicklung der Welt, und somit, indem wir auch die Welt-Evolution auf Gott als den absoluten Urgrund zurückführen müssen, auf andere Werke Gottes hinweisen, bey welchen ferner unsere Untersuchung verweilen muß. Nur frägt

es sich hier vor allen Dingen, wie viele Werke Gottes wir, neben der Schöpfung, noch annehmen müssen, und in welchem Verhältnisse dieselben unter einander stehen.

Diese Frage ist nicht leicht zu erledigen; sie wird verwickelt durch die verschiedenen Ansichten über die Werke Gottes, welche in den Darstellungen der christlichen Glaubenslehre sich ausgesprochen finden. Gewöhnlich wird neben der Schöpfung Gottes als zweites Werk die Vorsehung (providentia) aufgestellt, 'welche eingetheilt wird in Erhaltung (conservatio) und Regierung (gubernatio). Von Einigen wird diesen beiden Bestandtheilen der Vorsehung noch die Mitwirkung (concursus) hinzugefügt. Dagegen bemerken nun aber Mehrere, daß Erhaltung und Mitwirkung im Grunde identisch sind [1]; Einige gehen noch weiter und behaupten, daß diese beiden auf die göttliche Welt-Schöpfung zurückgeführt werden können [2]. Neben diesen verschiedenen Werken Gottes wird sodann noch die Erlösung angeführt und, sonderbar genug, gewöhnlich außer aller Verbindung mit den übrigen göttlichen Werken, als wenn sie von diesen specifisch verschieden wäre, und auf einem ganz besondern, von der Gesammt-Thätigkeit Gottes wesentlich verschiedenen Actus beruhte.

Von vornherein muß diese Vielheit göttlicher Werke ein großes Bedenken erwecken. Denn wie soll man dieselbe mit der absoluten Einheit des göttlichen Wesens in Einklang bringen? Schon von dem Menschen verlangen wir, daß seine Thätigkeit sich nicht in verschiedene einzelne, unzusammenhängende, oder gar im Gegensatz stehende Richtungen zersplittere, sondern ein großes, in sich genau zusammenhängendes, und das ganze Leben umfassendes Werk ausmache. Sollten wir nicht glauben, daß auch das Wirken Gottes schlechterdings nur Eins sey, gleichwie sein Wesen, und keine Eintheilung

---

1) So urtheilen Wegscheider (Institt. p. 386); Hase (Ev. Dogm. S. 197); Schleiermacher (Christl. Gl. 1. S. 252) u. a. m.

2) De Wette, Dogm. der luth. Kirche §. 37: Der Begriff der Erhaltung ist mit dem der Schöpfung eins, und wird nur durch die falsche physicalische Ansicht davon verschieden, nach dem zeitlichen Gegensatz von Anfang und Fortdauer.

zulasse, als insofern es in einer endlichen, in manchfaltigen Richtungen sich bewegenden und in einer ununterbrochenen Succession von Veränderungen befangenen Welt zur Erscheinung kommt? Eben so haben wir bemerkt, daß auch in allen seinen Eigenschaften immer nur sein eines Wesen sich darstellt, nur daß sich dasselbe, je nach den verschiedenen Seiten des endlichen Seyns, in welchen es sich spiegelt, unter verschiedenen Formen offenbart. Alle Wirksamkeit Gottes ist Selbst-Offenbarung des absoluten Geistes, und kann nichts anders seyn; in der Wirksamkeit Gottes selbst liegt daher auch kein Grund zur Eintheilung derselben; es kann, wenn wir uns in den Gesichtspunkt der göttlichen Idee stellen, unmöglich von einer Vielheit göttlicher Werke gesprochen werden. Was Gott will und vollbringt ist nur ein einziges, alle Zeiten umfassendes, von Ewigkeit zu Ewigkeit sich erstreckendes Werk, das Werk nämlich der Offenbarung des unendlichen Reichthums seines Wesens. Auf eine Mehrheit göttlicher Werke kann man also nur gelangen, wenn man von dem endlichen Seyn ausgeht. Da aber auch dieses, obgleich eine zahllose Menge von Wesen umfassend und in den manchfaltigsten Richtungen verlaufend, dennoch, in seinem Ganzen genommen, eine große, in sich innig zusammenhängende, organisch verbundene, gegliederte und sich evolvirende Einheit ausmacht, so wird auch von diesem Gesichtspunkte aus, wenn wir mit der gehörigen Schärfe zu Werke gehen, das göttliche Wirken viel einfacher erscheinen, als es in den meisten Darstellungen der christlichen Glaubenslehre beschrieben ist.

Was zunächst das Verhältniß der Erhaltung zur Mitwirkung betrifft, so stimmen wir vollkommen Schleiermacher und Hase bey, welche dieselben als identisch setzen. Bekannt ist es auch, daß es nicht sowohl ein speculatives, als vielmehr ein praktisches Interesse war, welches zu dem Begriffe der Mitwirkung führte, das Interesse nämlich, auch das Böse unter göttliche Causalität stellen zu können, ohne doch die Schuld desselben von dem Menschen ab und auf Gott zu wälzen. Unter Erhaltung verstehen wir nichts anders (und kann wohl auch nichts anders verstanden werden), als das absolute Setzen

der Welt durch Gott in Absicht auf ihr zeitlich continuirliches Seyn; und so aufgefaßt begreift sie die Mitwirkung schon in sich, weßhalb diese nicht von ihr unterschieden werden darf.

Wenn Twesten bemerkt [1]), daß der Begriff des concursus beybehalten werden müsse, weil bey demselben die endlichen Dinge, deren Causalität in der Schöpfung als null gesetzt wird, als mitwirkende Ursachen angesehn werden, so mag er allerdings dem Schöpfungs-Begriffe gegenüber Recht haben, allein nicht dem Begriffe der Erhaltung gegenüber. Denn letzterer schließt den Begriff der mitwirkenden endlichen Causalität so wenig aus, als der des concursus den Begriff der göttlichen Urcausalität. Es ist also kein wahrer Grund vorhanden, warum der Begriff der Mitwirkung von dem der Erhaltung geschieden und zwischen letztern und den der Schöpfung hineingeschoben werden sollte.

Es frägt sich nun weiter: Ob die Begriffe der Erhaltung und Mitwirkung mit dem der Schöpfung in einem solchen Verhältnisse stehen, daß sie sich auf eine reelle Verschiedenheit in dem göttlichen Wirken beziehen? Das war nun die Meinung aller ältern Dogmatiker, welchen auch die meisten neuern beystimmen. Twesten namentlich spricht sich entschieden gegen alle Identificirung dieser Begriffe aus [2]). Daß indessen in ihnen etwas Verwandtes liege, ahneten schon die Scholastiker, wie daraus erhellt, daß sie die Erhaltung gemeiniglich als creatio continua bezeichneten. Und wirklich liegt der ganze Unterschied nur auf Seiten des creatürlichen Seyns. Die Welt erscheint uns als ein in den Formen der Zeit befangenes Ganze, welches einmal anfing und continuirlich fortdauert, bis es das Ziel seiner Existenz erreicht hat. Stellen wir uns nun in diesen Gesichtspunkt und beziehen wir das endliche Seyn in jedem Momente seiner Dauer auf Gott, als den absoluten Grund desselben, so gelangen wir zu dem Begriffe der Erhaltung.

---

1) Twesten, Vorles. II. 1. S. 66.

2) Twesten, Vorles. II, 1. 66 ff. Dennoch sagt Twesten selbst, S. 74: In Wahrheit ist die Schöpfung, Erhaltung und Mitwirkung mit der Vorsehung und Weltregierung Eins.

Allein diese Continuität der Existenz des endlichen Seyns können wir doch nicht auf das göttliche Wirken selbst übertragen, in welchem sie begründet ist, sonst stellen wir ja dasselbe und mit ihm Gott selbst unter die Formen der Zeit, welche doch von Gott absolut gesetzt sind, und daher in keiner Weise in das göttliche Seyn fallen können. Der intelligible Grund der zeitlichen Existenz der Welt, d. h. die göttliche Causalität, ist ewig und als solche über alle Zeitform erhaben. Daher sprachen wir auch von einem ewigen Schaffen Gottes, womit wir aber den Gedanken nicht ausschließen wollten, daß jeder einzelne Theil der Welt einmal seinen Anfang genommen hat und auch sein Ende erreichen wird. In Gott selbst dürfen wir dennoch keinen reellen Unterschied annehmen zwischen dem das Seyn der Welt absolut setzenden, und dem dessen continuirliche Dauer bedingenden Acte. Es ist in Gott ein und derselbe zeitlose, ewige Act, der nur von dem Standpunkt des endlichen Seyns aus betrachtet als ein doppelter erscheint. Gehen wir von unserm Weltbewußtseyn aus, so wird allerdings die Erhaltung als von der Schöpfung verschieden erscheinen; aber in dem Gottesbewußtseyn treten beide zusammen, und bilden nur den einen ewigen göttlichen Act, durch welchen die Welt in ihrem zeitlichen, und eben darum auch in ihrem continuirlichen Seyn absolut bedingt ist [1]. — Zum Beweis, daß selbst in dem gemeinen religiösen Bewußtseyn die Begriffe von Schöpfung und Erhaltung sehr nahe zusammentreten, mag es dienen, daß dasselbe für die Erhaltung gar keine besondern Prädicate Gottes ausgeprägt hat. Die Eigenschaften Gottes, welche sich hierauf beziehen, sind ganz die nämlichen, welche

---

1) Bretschneider, Handb. 4te Aufl. S. 684: Wenn man bei der Schöpfung Gott als immanente Ursache der Welt denkt, so ist die Erhaltung in der Schöpfung inbegriffen. Unsre Dogmatiker vor Buddeus erklärten die Erhaltung für einen fortgehenden influxus Gottes in der Welt. Objectiv ist freilich Schöpfung, Erhaltung und Regierung ein ewiger Rathschluß Gottes; aber subjectiv in unserer Vorstellung sind es allerdings drei Wirksamkeiten, die wir uns verschieden denken müssen, und die daher auch im Vortrag einzeln zu betrachten sind.

schon in dem Werke der Schöpfung hervortreten, und deren Bestimmung der Gegenstand des vorhergehenden Abschnittes gewesen ist.

Es bleibt uns nun übrig, zu untersuchen, in welchem Verhältnisse die göttliche Regierung zu der Schöpfung steht. Um dieses aber bestimmen zu können, müssen wir zuvörderst genauer untersuchen, was unter der göttlichen Weltregierung zu verstehen ist. Der Begriff derselben ist in der heiligen Schrift so tief begründet als der der Schöpfung. Auf ihm, als ihrer Grundlage, bewegt sich die ganze heilige Geschichte. Er ist eins der wesentlichsten Elemente des in allen Büchern der Bibel sich aussprechenden religiösen Bewußtseyns. Wenn jedoch die Überzeugung von der Weltregierung Gottes in dem Judenthum gleich lebhaft war, als in dem Christenthume, so steht der Begriff derselben in dem N. T. unendlich höher als in dem A. T. Auch in dem letztern indessen ist eine fortschreitende Entwickelung desselben sehr deutlich zu bemerken. — Darin stimmen beide mit einander überein, daß sie alle Ereignisse und Veränderungen in der Natur, bis auf die kleinsten herab, auf die göttliche Causalität zurückführen, und zwar ohne der Kräfte und Gesetze der Natur Erwähnung zu thun, welche man nicht kannte, oder wenigstens bey dem über das Weltbewußtseyn entschieden vorherrschenden Gottes-Bewußtseyn nicht beachtete (1 Mos. 8, 22. Hiob 37, 2—7. Ps. 29. 104, 19 ff. 147, 8. 16—18. Ap. G. 14, 17.). Einstimmig lehren auch beide, daß Gott alle Schicksale der Völker und der einzelnen Menschen bestimmt und regiert (Jerem. 18, 7. 8. Ps. 46, 10. Luc. 1, 51. Matth. 10, 29. 6, 25 ff. 1 Sam. 2, 7. 8. Ps. 90, 3. 104, 28. 29. 33, 18. 19. Ps. 91. Phil. 2, 27 rc.). Obwohl diese Leitung der menschlichen Schicksale auf einzelne Rathschlüsse Gottes zurückgeführt wird, so wird doch in dem A. und N. T. eine feste Regel angenommen, nach welcher diese göttlichen Rathschlüsse sich richten: das ist das Gesetz strenger Gerechtigkeit (5 Mos. 10, 17 ff. 28, 63 f. Ps. 7, 9—18. Ps. 11. Ps. 18, 21—27. Hiob 34, 10—12. Matth. 11, 22—24. Röm. 1, 18. 2, 6—13. 10, 5. Col. 3, 25 rc.). Allein schon hier tritt in der Ansicht des N. T. ein großer Unterschied von

der des A. T. hervor: So lange nämlich bey den Israeliten die das künftige Loos des Menschen betreffenden Aussichten in ein trübes Dunkel gehüllt blieben, und sich auf ein freudeloses Schattenleben in dem Scheol beschränkten, mußte auch das Walten der gerechten Weltregierung Gottes nothwendig einzig auf dieses zeitliche Daseyn bezogen werden, woraus bey der der Beobachtung sich überall unabweisbar aufdringenden Disharmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit, viel bange und auf jenem Standpunkt unauflösliche Zweifel entspringen mußten.

Das Christenthum löset durch seine Hinweisung auf eine künftige Vergeltung diese Zweifel auf eine vollkommen befriedigende Weise. — Allein hier ist noch ein anderer wichtiger Unterschied zu bemerken, der zwischen der Lehre von der Weltregierung Gottes in dem A. T. und der in dem N. T. obwaltet. Dort erscheint nämlich das Walten Gottes unter dem theoretischen Gesichtspunkte: das jüdische Volk ist Hauptgegenstand der göttlichen Fürsorge; die Schicksale der andern Völker werden immer in Beziehung auf die des jüdischen Volkes bestimmt; in diesem letztern wird Glück und Unglück ausgetheilt nach Maaßgabe der Befolgung oder Übertretung der göttlichen Gebote. Der Gedanke einer Erziehung des jüdischen Volkes zu einer höhern Stufe der Moralität und Bildung bricht in den frühern Schriften des A. T. noch nicht durch; noch ferner liegt der in ihnen herrschenden Denkungsweise die Erwartung einer göttlichen Erziehung aller Völker der Erde. Dennoch dämmerte allmählig dieser Gedanke in dem israelitischen Geiste auf, und verknüpfte sich innig mit den messianischen Hoffnungen. Dachte man sich Anfangs den Messias nur als einen Erretter aus aller leiblichen Noth, so erhob sich doch bald das Bewußtseyn zu der Ahnung, daß die Zurückführung des Volks zu einem Zustande von Unabhängigkeit, Macht, Glanz und Glück, eine durchgreifende Besserung desselben in religiöser und moralischer Hinsicht zur nothwendigen Voraussetzung habe. Der Messias erschien daher als bestimmt, die Israeliten nicht allein dem schmählichen Götzendienste, sondern allen Übertretungen der göttlichen Gebote zu entreißen, sie zur Treue gegen Gott zurückzuführen, und einen neuen bessern und heiligen Geist über

sie zu bringen. Unter seinem Scepter sollte das göttliche Gesetz allgemein anerkannt werden, Gerechtigkeit und Friede sollten sich küssen, und auf der Grundlage vollkommner Gerechtigkeit und Reinheit ein ungetrübtes Glück erblühen. Erhoben durch diese herrliche Aussicht schwang sich nun der Geist einiger Seher auch über alle particularistischen Schranken hinweg, bis zu der Hoffnung, daß das göttliche Gesetz vom Judenthum ausgehen, auch bey andern Nationen Anerkennung finden, daß viele sich demselben unterwerfen, dem Scepter des Messias huldigen, und mit den Israeliten in seinem glänzenden, glückseligen Reiche sich vereinigen würden (Vergl. Jes. 2, 2 ff. 9, 6 f. 11, 1—10. 32, 1 ff. 42, 1—4. 54. 60. Jerem. 31, 31—34. Ezech. 36, 26 ff. Mich. 5, 1 f. Joel 3, 1—4, 3. Zach. 8, 20—23 ꝛc.). Das war der höchste Aufschwung, den der israelitische Geist nahm. Wir finden hier die großartige Idee des göttlichen Reiches, als letzter Zweck der göttlichen Weltregierung. Allein dieses Reich bleibt ein irdisches Reich; die Erwartung weiterer Entwicklungen des Gottes-Reiches und mit demselben der Menschheit in einem andern höhern Leben, eines grenzenlosen Fortschrittes in Vervollkommnung in einer bessern Welt, bleibt dem Geiste des Israeliten stets vollkommen fremd.

Gerade diese Hoffnung aber einer unter Gottes Leitung sich in unbegrenztem Progresse fortbewegenden Entwicklung und Vervollkommnung der Menschheit wurde durch das Christenthum in das allgemeine Bewußtseyn eingeführt. An die schon in dem A. T. gegebene Idee eines göttlichen Reiches knüpfte Jesus sein ganzes Werk an, reinigte aber diese Idee von allen materiellen Elementen, und erhob sie zu einer wunderbaren Höhe. Das Reich Gottes erscheint in dem N. T. als Reich der Wahrheit und Tugend, der allseitigen geistigen Bildung der Menschheit, und eben hiedurch als Reich der wahren Seligkeit. Es soll von kleinen Anfängen beginnend, und durch schwere Kämpfe sich hindurchwindend, immer größer, umfassender werden, sich immer herrlicher entfalten, und am Ende alle Völker der Erde in seinem Schooße versammeln. Es schließt sich nicht ab mit der gegenwärtigen Zeit, sondern soll in einem

andern Leben erst zu seiner vollendeten Entwicklung gelangen. Dieses Reich ist letzter Zweck der ganzen Weltregierung Gottes; alle Fügungen des Ewigen vor der Erscheinung Christi bezogen sich auf dasselbe, so wie, seitdem das Christenthum in die Welt eingeführt worden ist, die göttlichen Rathschlüsse sämmtlich darauf ausgehen, dieses Reich zu einer weitern, reichern Entfaltung zu bringen. Der letzte Wendepunkt in der ganzen Entwicklungsgeschichte desselben wird mit der Parusie seines göttlichen Stifters anbrechen, und mit dieser die gegenwärtige Weltperiode zu ihrem Abschluß gelangen [1].

Daß auch die christliche Lehre von der Regierung Gottes noch ihre Unvollkommenheiten habe, kann und soll nicht geläugnet werden. Es findet sich in demselben kein Aufschluß über das Verhältniß des göttlichen Wirkens zu den Kräften und Gesetzen der Natur, weßhalb auch das Wunder mit voller Unbefangenheit angenommen wird, ohne daß nur irgendwo gesagt würde, worin es denn eigentlich bestehe. Eben so vermißt man in dem N. T. eine durchgebildete Ansicht von dem Zusammenhange der göttlichen Regierung mit dem freien Wollen des Menschen. Zwar wird die Freiheit des Willens überall vorausgesetzt; allein auf der andern Seite dringt doch auch allenthalben das Bewußtseyn hervor, daß der Mensch eines höhern Beystandes zum Guten bedürftig sey, und diesen von Gott selbst, oder von dem göttlichen Geiste erwarten müsse; und in nicht wenigen Stellen schlägt dieses Bewußtseyn von der Abhängigkeit des menschlichen Wollens und Handelns von Gott so vor, daß dabey die menschliche Freiheit beynahe negirt zu werden scheinen könnte. (Vergl. z. B. Röm. 9.). So muß es auch als eine Unvollkommenheit erscheinen, wenn das N. T. die Ausführung des allgemeinen göttlichen Weltplanes, nämlich die Begründung und Entfaltung des Gottes-Reiches, von einer unendlichen Vielheit göttlicher Rathschlüsse abhängig macht, und somit Gott bey seiner Weltregierung, so zu sagen,

---

1) Flatt, de notione βασιλ. τ. οὐρ. ex ipsis Christi dictis eruta. Tubing. 1794. 4. Reinhard, Plan Jesu, mit Zus. von Heubner, Wittenb. 1830. Fleck, de regno divino. Lips. 1829.

stoßweise zu Werke gehen läßt. Auch darin kann eine tiefere Speculation dem N. T. nicht beystimmen, daß es die Seligkeit, anstatt in derselben die natürliche Frucht der glaubensvollen Wahrheits-Erkenntniß und sittlichen Verklärung des Sinnes und Wandels zu erkennen, durch göttliche Vermittlung von außenher als Belehrung hinzutreten läßt. — Allein bey allen diesen Unvollkommenheiten enthält doch die neutestamentliche Lehre von der Regierung Gottes eine ungemeine Tiefe, und schließt eine Fülle ächt speculativer Momente in sich, aus welchen die Reflexion eine durchgebildete, zusammenhängende Lehre über diesen Gegenstand zu entwickeln sich zur Aufgabe setzen kann.

An die neutestamentlichen Aussprüche über die Welt-Regierung Gottes knüpften die christlichen Dogmatiker ihre Begriffe von derselben an; sie entlehnten aus ihnen die großartigen Ideen, welche sich in ihnen angedeutet finden, nahmen aber zugleich auch einige der Unvollkommenheiten mit auf, welche noch in der neutestamentlichen Lehre über diesen Gegenstand herrschen. Ganz richtig wird die Weltregierung in den meisten von ihr gegebenen Definitionen auf die Veränderungen der Welt (mutationes, vicissitudines rerum) bezogen, und als Endziel derselben der letzte Zweck der Schöpfung dargestellt, welcher von einigen unbestimmt gelassen, von andern auf verschiedene Weise bestimmt wird. Dagegen ist es ein gemeinschaftlicher Irrthum dieser Definitionen, daß sie die Veränderungen der Welt als unabhängig von dem göttlichen Wirken existirend annehmen, und die Vorsehung nur darauf beschränken, sie auf eine gehörige und dem letzten Weltzwecke entsprechende Weise zu ordnen. In mehrern schlägt der Gedanke von einer unendlichen Succession göttlicher Acte hindurch, durch welche die Weltregierung sich vollzieht [1]. Befremdend ist es,

1) Quenstädt (I, p. 763) definirt die göttliche Regierung als actus providentiae divinae, quo Deus omnes et singulas creaturas suas in viribus, actionibus et passionibus suis decenter ordinat, ad Creatoris gloriam, et universi hujus bonum, ac piorum imprimis salutem. Nach Reinhard (S. 221) besteht sie in rerum omnium sapientissima administratio, decretis divinis, ab aeterno captis, accommodata; oder ea dei actio, qua rerum omnium mutationes

daß in diesen Definitionen, so wie in der ganzen Abhandlung von der göttlichen Weltregierung so wenig Rücksicht genommen wird auf die Erlösung. Die meisten lassen es hier bey der Bemerkung bewenden, daß sich das Walten Gottes nirgends herrlicher offenbare als in der Geschichte der Entstehung und Einführung des Christenthums. Allein ist es zu billigen, daß hier der Erlösung nur so beyläufig Erwähnung gethan wird? Ist das Christenthum göttliches Werk, so muß auch der Begriff der Regierung Gottes so gefaßt werden, daß er den der Erlösung schon implicire. Hierauf führt das N. T. selbst, welches die Erlösung durch Christum nicht außerhalb der Weltregierung Gottes, sondern recht eigentlich in die Mitte derselben stellt, und sie als die höchste That Gottes schildert, zu welcher sich alle seine frühern Fügungen nur als Vorbereitung verhielten, und von welcher, als ihrem gemeinschaftlichen Mittelpunkte alle spätern ausgehen, bis zur Vollendung der Zeiten.

Wollen wir zu einer tiefern Auffassung des Wesens der göttlichen Regierung gelangen, so müssen wir die Veränderungen, welche unaufhörlich in der Welt vorgehen, einer genauern Betrachtung unterwerfen. Das Erste, was sich uns bey der Reflexion über die Welt aufdringt, ist das Seyn derselben. Allein dieses Seyn der Welt ist, eben deßhalb, weil es ein endliches ist, kein unveränderlich bestehendes, sondern ein durch unaufhörliche Modificationen hindurchgehendes, jeden Augenblick sich anders gestaltendes. Was sind nun diese Veränderungen in dem Seyn der Welt? Um uns in der Betrachtung

---

consiliis suis convenienter moderatur. Wegscheider (Institt. p. 385) bestimmt den Begriff der göttlichen Gubernatio dahin, daß sie bestehe in ea voluntatis divinae affectione, qua fit ut omnium rerum vicissitudines eveniant ad summum creationis consilium accommodate. Am deutlichsten schlagen die angeführten Unvollkommenheiten in der Auffassung des Begriffs der göttlichen Weltregierung bey Morus durch, welcher (Epit. theol. christ. p. 68) sagt, Deum gubernare mundum heiße: Deum continuis actionibus rerum mundanarum mutuis et cohaerentiae earum mutuae praeesse et adesse, et ea ipsa re, quod adest et praeest efficere, ut illae actiones, illaque cohaerentia aut conferant ad consilium Dei, quo mundum creavit, aut hoc consilium non irritum reddant.

derselben nicht zu verwirren, wird es gerathen seyn, die vernunftlose Natur von dem Reiche der vernünftigen Wesen genau zu unterscheiden, eine Unterscheidung, der wir uns schlechterdings nicht entziehen können, weil die unabweisbarsten Thatsachen unsers Bewußtseyns sich dahin aussprechen, daß wir, obgleich nach unserm äußerlichen Seyn in dem Naturleben verflochten, dennoch nach unserm innern und wahrhaft menschlichen Seyn über das Naturleben weit erhaben sind.

Was nun zunächst die in der vernunftlosen Natur in ununterbrochener Succession vorgehenden Veränderungen betrifft, so erkennen wir in denselben durchaus nichts Zufälliges, sondern Momente, Erscheinungen des diese Natur durchdringenden, bewegenden Lebens. Jeder Tropfen Thaus, welcher die einsam duftende Blume benetzt, jeder Sonnenstrahl, der sie erleuchtet und erwärmt, sind Äußerungen des allgemeinen, gewaltigen Naturlebens, gleichwie der verheerend dahinbrausende Sturm, und das Erdbeben, welches volkreiche Städte mit ihren herrlichen Monumenten in Trümmer stürzt. Da nun das Naturleben an bestimmte Gesetze gebunden ist, so müssen auch alle diese Veränderungen in der vernunftlosen Welt nach einer festen, unveränderlichen Gesetzmäßigkeit erfolgen. Darum können wir manche Erscheinungen der Natur auf alle kommenden Zeiten hin mit Gewißheit voraussagen; und wenn viele Natur-Ereignisse sich unserer Voraussicht und Berechnung entziehen, und in ihrem unerwarteten Eintreten als zufällig erscheinen, so ist doch diese ihre Zufälligkeit eben nur eine anscheinende, und begründet in unserer Unkenntniß der Kräfte, welche bey der Erzeugung derselben zusammenwirken, und der Gesetze, an welche die Wirksamkeit dieser Naturkräfte gebunden ist. — Fassen wir demnach diese Modificationen in dem Seyn der vernunftlosen Welt in ihrer Gesammtheit auf, so erkennen wir in ihnen die Momente, in welchen sich dieses Seyn darlegt und evolvirt.

Das ganze Seyn der Natur aber ist ein von Gott gesetztes, auf der ihm immanenten Gottheit ruhendes; von Gott gesetzt sind alle Kräfte, die in ihm walten, nebst den Gesetzen, welche diese Kräfte bestimmen und regieren. Wenn wir in allen Natur-Wesen nichts anders erkennen können, als göttliche

Gedanken, die aus der Tiefe des göttlichen Bewußtseyns in das zeitliche Seyn übertreten, so erkennen wir in den Naturgesetzen den Ausdruck des göttlichen Willens, nach welchem diese Wesen sich zu einem lebendigen Organismus verknüpfen sollen. Mit allem Rechte führen wir daher, gleichwie das Seyn der Natur, so auch alle in derselben Statt findenden Modificationen auf die göttliche Causalität zurück; wir betrachten sie als von Gott geordnet und bestimmt, und gelangen somit zu einem vorläufigen Begriffe von dem Walten Gottes in Absicht auf die Veränderungen in der Natur, welche wir dadurch ausdrücken können, daß wir sagen: Es bestehe darin, daß Gott alle Veränderungen in der Natur absolut setzet. Es bedarf hier nicht der Erinnerung, daß dieser Begriff den Andeutungen der heiligen Schrift vollkommen gemäß ist, indem auch in ihr alle Natur-Begebenheiten als von Gott gewollt und geordnet dargestellt werden, nur daß wir durch die gemachten Bemerkungen das Bewußtseyn erlangt haben, daß diese Veränderungen von den die Natur regierenden Gesetzen, welche dem israelitischen und urchristlichen Geiste sich nicht enthüllten, nicht getrennt werden können, was aber das absolute göttliche Setzen derselben nicht im Geringsten beschränkt, weil ja eben diese Gesetze in und mit den die Natur bildenden Wesen und den sie bewegenden Kräften von Gott gegeben sind.

Wir haben den also gewonnenen Begriff der göttlichen Regierung der Natur einen vorläufigen genannt, und es bedarf nur eines geringen Nachdenkens um einzusehen, daß wir bey demselben nicht dürfen stehen bleiben. Denn es drängt sich uns ja die Frage auf: Wozu alle diese Veränderungen in der Natur, diese ununterbrochene Succession von Erscheinungen und Begebenheiten, in welchen das warme, gewaltige Leben der Natur sich ausspricht? Die erste Antwort, welche auf diese Frage zu geben ist, ist nun allerdings die: daß das Naturleben, wie jedwedes Leben, in beständiger Thätigkeit begriffen ist, und eben darum in einer ununterbrochenen Reihefolge von Erscheinungen und Ereignissen sich zu äußern und hervorzutreten strebt. Damit indessen wäre die aufgeworfene Frage doch noch keinesweges auf eine ganz befriedigende Weise beant-

wortet: denn die in der Natur sich uns darstellenden Phänomene treten mit einem allgemeinen Charakter hervor, welcher unsere ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt; das ist der in ihnen herrschende und ins Unendliche gehende Wechsel. Man sagt zwar mit allem Rechte, es geschehe nichts Neues unter der Sonne; allein mit eben dem Rechte kann man sagen, daß das Alte nie wieder komme, und die Zeit immer Neues gebäre. Ein allgemeiner Typus zieht sich durch die ganze Pflanzen- und Thier-Welt hindurch, und prägt sich in den in aufsteigender Linie sich succedirenden Gattungen von Wesen immer bestimmter und vollkommner aus. Und dennoch ist keine Pflanze der andern, kein Thier dem andern ganz gleich; jedes Blatt hat seine Eigenthümlichkeiten, durch welche es sich von allen andern unterscheidet, gleichwie die atmosphärischen Zustände jedes Tages sich anders gestalten als an den frühern Tagen, und jedes Wölkchen, das an dem blauen Himmel hinschwebt, seine ganz besondere Form und Färbung hat. — Wozu nun diese Unendlichkeit von Verschiedenheiten in der Entwicklung der Naturwesen, und in den in der Natur vorgehenden Erscheinungen? Die Naturgesetze bleiben doch immer dieselben, gleichwie die Kräfte, welchen sie inwohnen; und wenn wir die Natur bis in ihre Tiefe erforschen könnten, würden wir vielleicht erstaunt seyn, zu sehen, daß diese Kräfte und Gesetze unendlich einfach sind und sich auf sehr wenige reduciren. — Man könnte auf den Gedanken gerathen, daß diese in der Natur Statt findenden Veränderungen einer steten Vervollkommnung der Natur, einem fortdauernden Hinanstreben derselben zu höhern und ausgebildetern Gestaltungen dienen. Allein dieser Vermuthung würde die Erfahrung keineswegs zur Bestätigung gereichen, welche, weit entfernt, von einer Vervollkommnung der vernunftlosen Natur zu sprechen, im Gegentheil es mit unwidersprechlicher Gewißheit verbürgt, daß die zu ihr gehörigen Wesen keiner Vervollkommnung fähig sind, und von einer Zeit zur andern dieselben Kräfte und Fähigkeiten zu erkennen geben. Das Pflanzenreich bietet, seitdem man sich genauer mit ihm beschäftigt, nicht die mindeste Bewegung zu höherer Entwicklung seines Seyns dar, gleichwie alle Thier-Arten unaufhör-

lich dasselbe Maaß von Kräften, die nämlichen Fähigkeiten und Instinkte zu erkennen geben. Es ist ungeachtet aller Veränderungen, durch welche das Naturleben sich offenbart, in demselben etwas Stationäres; Alles bleibt unbeweglich auf derselben Stufe stehen, die ihm im Anfange zugewiesen worden ist [1]).

Wir müssen demnach, um für die in der vernunftlosen Natur Statt findenden unaufhörlichen Veränderungen den Schlüssel zu finden, höher hinaufsteigen. Wir erkannten die Schöpfung als Selbstoffenbarung Gottes, und nehmen daher, da es in dem Wesen Gottes als des absoluten Urgeistes liegt, sich zu offenbaren, nicht wie gewöhnlich eine einzige, einmal abgeschlossene Schöpfung, sondern ein ewiges Schaffen an. Dieses besteht nun nach dem von demselben gewonnenen Begriffe darin, daß Gott die aus der Tiefe seines Wesens unerschöpflich hervorsteigende Ideenfülle in ewiger, ununterbrochener Succession in das endliche Seyn hinüber treten läßt. Allein dieses ewige Setzen von Schöpfungen genügt nicht zur Offenbarung des unendlichen in dem göttlichen Bewußtseyn beschlossenen Ideen-Reichthums. Darum läßt Gott jedes von ihm gesetzte besondere Seyn alle möglichen Modificationen durchlaufen, damit so die in ihm niedergelegten göttlichen Ideen in immer neuen Formen hervortreten; und dieser Veränderungen

---

1) Es geht aus dem Gesagten hervor, daß wir in diesem Punkte ganz anderer Meinung sind als Bretschneider, welcher (Dogm. 1. S. 670) sogar von einer ununterbrochen fortschreitenden Vervollkommnung des Weltstoffs spricht: „Wenn man irgend aus der Erfahrung eine Vermuthung über den Endzweck des Weltalls wagen will, so dürfte sich wohl am Himmel und an der Erde der Gedanke als erfahrungsmäßig herausstellen, daß der Stoff der Welt durch stets fortgehende Umbildungen in einer ununterbrochen fortschreitenden Vervollkommnung begriffen ist, und daß daher die unendlichen Reihen des Werdens den Zweck haben, das Wesen, oder den Stoff der Welt zu einer unendlichen Verherrlichung fortzuführen. Denn wenn auch die Erfahrungen am Himmel zu jung sind, um die Grundlage zu einem Schlusse zu bilden, so zeigt doch die Geschichte unsers Erdballs eine solche fortschreitende Vervollkommnung der ersten Stoffe unwidersprechlich, deren höchste Blüthe der Mensch selbst ist.“

ist kein Ende, bis alle möglichen Combinationen erschöpft sind, wo alsdann dieses besondere Seyn aufgehoben und durch ein neues ersetzt wird. Der Baum entfaltet sich aus dem Keime bis zu seinem vollen Wuchse; er geht durch alle Variationen hindurch, deren er nach der in ihm ausgeprägten Idee fähig ist; und wenn er Alles geworden ist, was er werden konnte, so stirbt er ab, um seine Bestandtheile an die unorganische Natur zurückzugeben, wo sie augenblicklich von der Naturkraft aufs Neue ergriffen und zu neuen Formationen verwandt werden, von welchen jede wiederum ihren Kreislauf vollendet. Und wie es im Kleinen ist, so ist es gewiß auch im Großen. Auch die Erde, und alle Weltkörper, durchlaufen ihre Bildungsperioden, bis die in ihrem Seyn beschlossenen göttlichen Ideen in allen möglichen Formen und Variationen hervorgetreten sind, dann haben sie ihre Bestimmung erreicht, sie fallen ab, welke, sterbende Welt-blüthen, um durch neue, frische, von jugendlicher Kraft durchdrungene ersetzt zu werden. — Es ist also in dem vernunftlosen Seyn unaufhörliche Evolution, allein eine solche, die nicht zu einem höhern Ziele aufstrebt, sondern sich im Kleinen wie im Großen, im Einzelnen wie im Ganzen, in einem Kreislauf vollendet. Allein eben diese unaufhörliche Evolution und die aus ihr resultirenden Modificationen des endlichen Naturseyns dienen dazu, die unendliche Ideen-Fülle Gottes darzulegen und zur Offenbarung zu bringen, und beziehen sich hiemit auf den wahren Weltzweck, nämlich auf die Selbstoffenbarung Gottes in seiner ganzen Herrlichkeit [1]).

Von diesem Standpunkt aus läßt sich nun genauer bestimmen, worin die Regierung Gottes in dem Reiche der vernunftlosen Natur besteht; wir erkennen in ihr nämlich diejenige **Wirksamkeit Gottes, wodurch er alle Veränderungen und Erscheinungen, mit einem Worte alle Evo-**

1) **Fischer**, Idee der Gottheit, S. 97: Damit alle Formen der Idee des Lebens in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit hervortreten und sich gesetzmäßig ausbilden konnten, ließ Gott die Dinge und Individuen nach einander, d. h. zeitlich ins Daseyn treten.

lutionen der Natur, auf eine dem höchsten Weltzwecke, nämlich seiner Selbstoffenbarung, entsprechende Weise setzt. Nunmehr sind wir auch im Stande genauer anzugeben, in welchem Verhältnisse die Regierung Gottes zu seiner Schöpfung und Erhaltung steht. Da alle Entwicklungen der Natur schon in ihrem Seyn begründet sind, so sind sie dem Princip nach mit der Schöpfung bereits gegeben. Sehen wir daher von der zeitlichen Dauer der Natur ab, um unsern Blick allein auf den intelligibeln und absoluten Grund derselben zu richten, so tritt auch hier die Regierung mit der Schöpfung und Erhaltung der Welt zusammen, und vereinigt sich in demselben einen zeitlosen, ewigen Acte Gottes. Aber von dem Gesichtspunkte der zeitlichen Dauer der Welt ausgehend, erscheint uns die Regierung als von der Schöpfung verschieden, obgleich wir auch von diesem Gesichtspunkte aus, den zwischen beiden Statt findenden innigen Zusammenhang nicht verkennen können. —

Bisher sind wir mit unserer Betrachtung bey der vernunftlosen Natur stehen geblieben, und haben uns darauf beschränkt, die göttliche Weltregierung in Beziehung auf sie zu bestimmen und zu ermessen. Allein es bietet sich uns noch ein ganz anderes und unendlich höheres Reich von Wesen dar, das Reich nämlich der vernünftigen Wesen, auf das wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit zu richten haben, und welches uns wegen seiner Eigenthümlichkeiten zu ganz neuen Gesichtspunkten Veranlassung geben wird.

Zunächst zwar wiederholen sich bey diesem Reiche dieselben Bemerkungen, die wir in Absicht auf das Reich der vernunftlosen Wesen gemacht haben. Das Gesetz des grenzenlosesten Wechsels, das uns bey der Betrachtung dieses letztern begegnete, finden wir auch hier wieder. Zwar ist der Typus der Menschen der nämliche in allen Welttheilen, unter allen Zonen; er bleibt sich gleich von Jahrtausend zu Jahrtausend. Allein unter welchen unendlichen Variationen stellt sich dieser Typus allenthalben dar! Gleichwie es nie zwei Blätter gab in einer ganzen Gattung von Bäumen, die durch gar nichts sich von einander unterschieden hätten, so gab es auch wohl niemals

zwei Menschen, die in jeder Hinsicht einander vollkommen ähnlich gewesen wären. Je reicher an Bestimmungen die Natur des Menschen ist, desto unermeßlicher sind auch die Verschiedenheiten der menschlichen Individualitäten. Und wir sprechen hier nicht allein von der äußerlichen Beschaffenheit der Menschen, sondern auch von ihrer geistigen Physiognomie. In allen finden sich zwar die nämlichen geistigen Grundvermögen; wie unendlich verschieden sind aber dennoch die Anlagen, Talente, Neigungen, Gefühlsstimmungen, Charaktere der Menschen! Keiner denkt, keiner fühlt ganz wie der andere, keiner nimmt in seinen Bestrebungen die nämlichen Richtungen. Und was hier von den einzelnen Menschen gilt, das gilt auch von den kleinern und größern Vereinen, in welche die Menschen zusammentreten. Jedes Volk, jeder Stamm, jede religiöse Gemeinschaft, jede Familie sogar hat ihre Eigenthümlichkeiten, durch welche sie sich von allen andern unterscheidet. Ist der Mensch, wie die Schrift sagt, nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, und als Abbild Gottes auch Offenbarung des unendlichen Urgeistes, so deutet auch die in der Menschenwelt Statt findende grenzenlose Verschiedenheit der Individualitäten auf den unendlichen Ideen-Reichthum Gottes hin, der hier zur Erscheinung kommt. Das wahre Wesen eines jeden Menschen, die tiefe Grundlage seiner Persönlichkeit ist endliche Erscheinung einer göttlichen Idee; jeder soll Repräsentant dieser in ihm liegenden Idee seyn; jeder ist berufen, sie in sich und durch sich rein zu entfalten, und sie durch seine Empfindungen, Handlungen, Bestrebungen, durch sein ganzes Leben in ihrer vollen Herrlichkeit zu offenbaren. Je vollkommner er diese aus Gott stammende Idee seines Wesens entwickelt und darlegt, desto mehr entspricht er der von Gott ihm angewiesenen Bestimmung, in desto ungetrübterm Glanze strahlt in ihm die Ebenbildlichkeit des absoluten Geistes.

Wollen wir indessen den in dem Reiche der vernünftigen Wesen Statt findenden grenzenlosen Wechsel ganz erkennen, so dürfen wir nicht bloß an die unendliche Verschiedenheit der menschlichen Individualitäten denken, sondern müssen auch die unaufhörlichen Veränderungen der Zustände, durch welche der

Mensch, und die gesammte Menschheit, hindurchgeht, in Anschlag bringen. Keiner bleibt eine Stunde, ja nur eine Minute lang ganz in der nämlichen Lage wie vorher; die Verhältnisse des Menschen ändern jeden Augenblick, und mit ihnen seine Gefühlsstimmungen, das Maaß der ihn belebenden freudigen oder traurigen Empfindungen. Wie über den einzelnen Menschen, so herrscht dieses Gesetz des Wechsels über alle menschlichen Gemeinschaften. Stämme und Völker entstehen und vergehen, blühen und welken; sie nähern sich einander, verbinden, verschmelzen sich, oder erheben sich gegeneinander, um sich feindlich zu bekämpfen, zu zernichten. In steter Ebbe und Fluth wogt das menschliche Geschlecht hin und her, und nicht selten thürmen sich, bald da, bald dort, von gewaltigem Sturme aufgeregt, die schäumenden Wellen zu schwindelnder Höhe, um einen Augenblick nachher wieder herabzusinken und in dem weiten Ocean zu zerfließen.

Was ist der Grund aller dieser Bewegungen und Veränderungen, dieses ununterbrochenen Wechsels, durch welchen der einzelne Mensch und die gesammte Menschheit hindurchgeht? Auf der einen Seite ist es die Action der den Menschen verliehenen Kräfte, welche ein inneres Bedürfniß sich zu äußern und thätig zu werden treibt; auf der andern Seite die Reaction derjenigen Kräfte, welche in der Natur wirken und walten, und da beide an die ihnen inwohnenden Gesetze gebunden sind, so sind es diese, auf welche wir die ewige Fluctuation der Menschheit beziehen. Allein auch bey ihnen dürfen wir nicht stehen bleiben; das religiöse Bewußtseyn treibt uns weiter hinauf; wir fühlen uns gedrungen, die in uns lebende Gottes-Idee auch hier in Anwendung zu bringen und uns alle diejenigen Kräfte und Gesetze, aus deren gemeinschaftlichem Zusammenwirken, und nicht selten feindlichem Zusammenstoßen, der in dem Reiche der vernünftigen Wesen herrschende unaufhörliche Wechsel entspringt, und hiemit auch diesen letztern selbst, als von Gott absolut gesetzt zu denken.

So weit gelangen wir durch die Betrachtung des Reiches der vernünftigen Wesen genau zu den nämlichen Bemerkungen, zu welchen uns die Betrachtung der vernunftlosen Natur Ver-

anlassung darbot; sollten wir daher hiernach den Begriff der Regierung Gottes bestimmen, so kommen wir zu derselben Definition, die wir oben aufstellten.

Allein haben wir hier nicht gerade einen der wichtigsten Punkte übersehen, in welchem sich die vernünftigen Wesen von den vernunftlosen unterscheiden, nämlich die Freiheit? Übersehen haben wir die Freiheit nicht, sondern nur bisher auf sie keine Rücksicht genommen. Allein das geschah nicht in der Absicht, sie zu läugnen, die Freiheit des Willens steht uns so sicher als unsere Existenz, denn sie ist uns, wie diese, verbürgt durch die unabweislichsten Thatsachen unsers Bewußtseyns. Wir erkennen in ihr den herrlichsten Vorzug, durch welchen die vernünftigen Wesen sich vor der vernunftlosen Schöpfung auszeichnen, den wahren Grund ihrer Persönlichkeit, ein Vermögen, auf welchem mehr als auf irgend einem andern ihre göttliche Ebenbildlichkeit beruht. Denn ist Gott absoluter Grund von Allem, was da ist, so besitzen wir in der Freiheit ein Analogon der urschöpferischen Macht Gottes, insofern wir durch sie im Stande sind, uns absolut selbst zu bestimmen, und gerade durch diese Selbstbestimmung Urheber einer ins Unabsehbare sich fortziehenden Causalreihe zu werden. Indessen dürfen wir doch nicht übersehen, einmal daß auch diese Freiheit des Willens uns von Gott verliehen ist — sie ist, gleichwie unser ganzes Seyn in der göttlichen Urcausalität begründet, und mithin von Gott absolut gesetzt — zweitens daß auch sie nicht gesetzlos, sondern ein Vermögen ist, welches seine eigene Gesetzgebung in sich trägt, und sich nur da offenbart, wo es sich an diese ihm inhärirende Gesetzgebung innig anschließt. Denn genauer angesehen ist die Freiheit nichts anders als das Vermögen des Menschen, sich unabhängig von allen, seinem wahren Ich fremden Bestimmungsgründen, rein durch sich selbst, d. h. nach den ihm als Geist inwohnenden Gesetzen zu bestimmen, mit andern Worten sich mit voller Selbstständigkeit als Geist zu offenbaren. Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, sie sey allein auf die Sphäre des Wollens beschränkt; sie tritt, im Gegentheil, eben so gut, in der Sphäre des Denkens hervor. Der Mensch äußert seine Freiheit, so oft er denkend sich der Natur-Noth-

wendigkeit entwindet, um selbstständig den Gesetzen der Intelligenz zu folgen, sey es nun daß er, über den physischen Reiz sich erhebend, seine Aufmerksamkeit denjenigen Gegenständen zuwendet, zu welchen ein rein geistiges Interesse ihn hinzieht, sey es daß er die aus empirischer Beobachtung geschöpften Stoffe mit reiner Selbstständigkeit verarbeitet, sey es daß er sich zu denjenigen Ideen emporschwinge, die keine Abstraction aus der vermittelst der Erfahrung gewonnenen Erkenntniß entwickeln kann, sondern die ihr Princip in dem Geiste selbst haben und nur durch eine von den diesem inwohnenden Gesetzen allein bestimmte Thätigkeit zur Entfaltung kommen können. Selbst in der Region des Gefühlslebens macht die Freiheit sich geltend, was alsdann geschieht, wenn der Mensch eigener Schöpfer seiner innern Freuden, eines süßen Seelenglücks wird, das von allen äußern Bedingungen unabhängig rein aus dem Geiste stammt, und daher auch durch kein äußeres Schicksal entrissen werden kann.

Wenn nun aber das Vermögen der Freiheit dem Menschen von Gott verliehen ist, wenn alle Gesetze, an welche sie gebunden ist, von Gott stammen, wenn alle Erscheinungen und Begebenheiten der äußern Welt, welche dem Menschen bey der Entwicklung seiner Freiheit zu Reizen und zum Vehikel dienen, von ihm bedingt sind, müssen wir nicht daraus schließen, daß auch alle diejenigen Acte, Thätigkeiten, Bestrebungen, Veränderungen, welche aus dem Gebrauche dieses Vermögens folgen, in gewissem Sinne auf eine göttliche Causalität bezogen werden müssen? Von Gott bedingt sind demnach nicht allein diejenigen Evolutionen der Menschheit, welche von der freien Wirksamkeit derselben unabhängig sind, sondern auch diejenigen, welche auf freien Willens-Acten beruhen, und die wir daher in anderer Beziehung dem Menschen selbst zuzuschreiben uns gedrungen fühlen.

Allerdings müssen wir zwischen dem göttlichen Bedingtseyn der auf freien Willens-Acten beruhenden Entwicklungen der Menschheit, und demjenigen der Erscheinungen und Veränderungen der vernunftlosen Natur einen wesentlichen Unterschied machen. Bey diesen ist alles Bewußtseyn, alle eigene Mitwir-

kung der Naturwesen vollkommen ausgeschlossen; sie können daher auch schlechterdings nicht anders erfolgen, als es wirklich geschieht; hier herrscht tiefes Dunkel der Gedankenlosigkeit, hier herrscht das eiserne Gesetz des Zwangs. Allein bey den in dem Reiche der vernünftigen Wesen Statt findenden Veränderungen und Evolutionen, insofern sie auf freien Willens-Acten beruhen, wirkt der Mensch mit, er ist mit dem klaren Lichte seines Bewußtseyns dabey thätig; hier ist kein Zwang, kein unwiderstehlicher Zug der Nothwendigkeit. Der Mensch äußert sich selbstthätig, in Harmonie, oder in Disharmonie mit der ihm inwohnenden Gesetzgebung, und folglich mit Gott selbst. Daher rechnen wir dem Menschen seine freien Willens-Acte zu, wir machen ihn für die Sittlichkeit derselben verantwortlich. — So viel indessen geht aus dem Gesagten mit Evidenz hervor, daß alle freie Thätigkeit des Menschen, und mithin auch alle auf ihr beruhenden Veränderungen in seinen Zuständen, nicht allein auf ihn, sondern zu gleicher Zeit auf eine göttliche Causalität zurückzuführen sind, weil er bey denselben Kräfte in Anwendung bringt, die ihm von Gott verliehen sind, weil er unter Gesetzen steht, die von Gott stammen, weil er sich in Bezug auf äußere Verhältnisse bestimmt, deren Abfluß von Gott geordnet wird. Diese göttliche Causalität dürfen wir selbst dann nicht ganz ausschließen, wenn der Mensch sich dem Irrthum und der Sünde überläßt, nicht nur deßwegen, weil auch hier gewöhnlich äußere, von dem Menschen unabhängige Verhältnisse mit im Spiele sind, sondern weil diese Verirrungen das von Gott dem Menschen verliehene Vermögen voraussetzen, sich auf eine der reinen Gesetzmäßigkeit seines Geistes widersprechende Weise zu bestimmen.

Hier aber stoßen wir auf einen Punkt, wo die Forschung durch tiefes Geheimniß aufgehalten wird. Das Verhältniß der menschlichen Freiheit zu der göttlichen absoluten Causalität, ist ein Problem, welches die Speculation vielleicht niemals vollkommen zu lösen im Stande seyn wird. Es ist dem gleich, welches das Verhältniß des endlichen Seyns zu dem unendlichen betrifft, mit welchem es auch innig zusammenhängt. Die unglücklichste Weise, dieses Problem zu lösen, ist die, sich ganz

auf die eine, oder auf die andere Seite zu werfen, und entweder dem Menschen eine von der göttlichen Causalität ganz unabhängige Wirksamkeit zuzuschreiben, oder ihm, im Sinne des transcendentalen Determinismus, alle freie Wirksamkeit abzusprechen, und Alles unbedingt auf eine höhere Causalität zurückzuführen. Die Lehre von dem concursus divinus, durch welche die kirchliche Dogmatik den hier möglichen Verirrungen vorzubeugen suchte, klärt das Geheimniß nicht auf, indem sie gerade die Frage, auf welche es hier ankommt, wie nämlich neben der absoluten Causalität Gottes eine moralische Freiheit möglich sey, unaufgelöset läßt. Auch das N. T. löset das große Räthsel nicht, es begnügt sich damit, bey allem menschlichen Wirken auf die beiden bey demselben zusammentretenden Factoren, die menschliche Freiheit auf der einen, und die göttliche Action auf der andern Seite hinzuweisen, so jedoch, daß in den einzelnen Stellen bald der eine, bald der andere dieser beiden Factoren vorzugsweise hervorgehoben wird. Das ist es nun auch, was in dem Bewußtseyn des Menschen gegeben ist. Es verbürgt mit unzweifelbarer Gewißheit die Freiheit des Willens, während es zu gleicher Zeit, insofern es ein von der Idee Gottes bestimmtes, mithin frommes ist, den Menschen erinnert, daß er nichts rein aus sich selbst thun könne, sondern überall der Mitwirkung Gottes bedürftig sey. Hier, im Bewußtseyn, liegen die Data vor, an welche die Speculation anzuknüpfen hat, um dieses tiefe Geheimniß weiter zu verfolgen, ohne vielleicht hoffen zu dürfen, es jemals gänzlich zu ergründen.

Einiges Licht jedoch dürfte auf diese Frage durch die Betrachtungen verbreitet werden, zu welchen das Nachdenken uns weiter hindrängt. Es bietet sich nämlich bey der Vergleichung der Evolution der vernünftigen Wesen mit der der vernunftlosen, außer dem oben angegebenen Unterschiede, noch ein anderer dar, welcher von der höchsten Bedeutung ist. Jene Wesen nämlich haben das Eigene, daß sie durch die Veränderungen, durch welche sie hindurchgehen, jederzeit die ganze Fülle des ihnen verliehenen Lebens zur Offenbarung bringen. Indem sie die höchste Stufe ihrer Entwicklung erreichen, entfalten sie die

volle Summe der Kraft, die ihnen verliehen wurde; sie erschöpfen sich und leben sich vollkommen aus. Die Pflanze und das Thier können schlechterdings nichts mehr werden, als was sie geworden sind, wenn sie die volle Höhe ihrer Entwicklung erreicht haben. Es bleibt keine einzige Anlage zurück, die noch einer fernern Entfaltung fähig wäre. Darum ist in diesem ganzen ungeheuern Reiche von Wesen kein reeller Fortschritt zu erkennen; die ganze Evolution desselben bewegt sich in einem ewigen Kreislaufe. Daraus folgt, daß jedes einzelne Wesen nur ein verschwindender Moment in dem Ganzen ist, eine besondere Erscheinung in dem großen Total-Organismus der Natur, welche nach kurzer Dauer wieder untergeht. Die göttliche Idee zwar, welche jedes einzelne Wesen vermöge seiner Eigenthümlichkeit ausprägt und zur endlichen Offenbarung bringt, kann nicht mehr untergehen; sie bleibt ewig in dem göttlichen Bewußtseyn aufgehoben, aus dem sie hervorgegangen war. Allein als endliche Erscheinung verschwindet das Wesen wieder, es geht im Strome der Zeit unter.

Ganz anders aber verhält es sich mit den vernünftigen Wesen: Jedes ist nicht nur Repräsentant einer göttlichen Idee, sondern vermöge seines Selbstbewußtseyns und seiner Freiheit ist es eine Persönlichkeit, die einen eigenen und unvergänglichen Werth hat. Zudem liegt in jedem dieser Wesen eine Fülle von Leben und Kraft, welche niemals ganz zur Erscheinung kommen kann. Denn es ist das Eigene der diesen Wesen verliehenen Kräfte, daß sie, je weiter sie sich entfalten, einer desto weitern Entfaltung und Ausbildung fähig werden. Keins derselben erschöpft die ihm inwohnende Fülle von Kraft und Leben, keins kann jemals sich ganz ausleben. Bey jedem Fortschritt auf der Bahn ihrer Entwicklung, dehnt sich diese Bahn weiter, unermeßlicher vor ihnen aus; es ist dieß eben eine Bahn, die kein Ende hat. Hierauf gerade gründet sich unser unerschütterlicher Glaube, daß kein vernünftiges Wesen jemals wieder untergehen wird. Die göttliche Idee, welche jedes, in seiner Eigenthümlichkeit, darstellt, wird nicht mehr zurückgenommen; sie ist Grundlage einer Persönlichkeit, und soll in Ewigkeit Persönlichkeit bleiben, und ins Grenzenlose sich

evolviren zu immer höherer Herrlichkeit. Eben darum aber, weil jeder endliche Geist auf einem göttlichen Gedanken beruht, der aus dem unendlichen Gottesbewußtseyn heraustretend ins Reich der Endlichkeit, zu einer endlichen Person wurde, hat auch jeder die Wurzel seines Seyns in Gott („In Gott leben, weben und sind wir" Ap. Gesch. 17, 20); ein unauflösliches Band knüpft ihn an den absoluten Geist. Könnte dieses Band jemals zerrissen werden, so würde er augenblicklich in das Nichts zurückfallen. Aus diesem Verhältnisse zu Gott quillt ihm seine Kraft, und sein Leben, und sein Seyn, und zwar in so reicherm Maaße, als er sich näher an Gott anschließt, in innigere Gemeinschaft mit ihm tritt, sich tiefer in ihn hineinlebt. Dazu gerade ist er berufen, immer mehr Eins zu werden mit Gott (Joh. 17, 21—23). Er soll seine Persönlichkeit nicht aufgeben, sondern sie im Gegentheil immer mehr ausbilden, und die höchste Verklärung seiner Persönlichkeit findet er eben in der innigsten Gemeinschaft mit dem absoluten Geiste, gerade wie er dadurch zu der vollkommensten Freiheit gelangt, daß er seinen Willen mit dem göttlichen Willen gänzlich vereinigt, und in diesem letztern, so zu sagen, untergehen läßt.

Von diesem Standpunkt aus eröffnet sich uns eine herrliche Aussicht, die Aussicht nämlich auf eine in unaufhörlichem Progresse sich fortbewegende und niemals endende Evolution des ganzen Reiches der endlichen Geister zu immer höherer Entfaltung ihres Seyns, zu immer höherer Ähnlichkeit und immer innigerer Gemeinschaft mit dem absoluten Geiste. Wir würden den Andeutungen der Schrift und den Ahnungen der Vernunft widersprechen, wenn wir das Reich der endlichen Geister allein auf die Menschheit beschränken wollten; es gibt zuverlässig außer unserm Geschlechte noch viele Classen von Kindern Gottes, die in steigender Vollkommenheit sich dem Urgeiste nähern, und die vielen Wohnungen in dem großen Hause des Vaters (Joh. 14, 2) bevölkern. Allein wie hoch sie auch von Natur uns schon stehen, in welchen Sphären sie wohnen mögen, wir können als sicher annehmen, daß auch sie nicht bestimmt sind, unbeweglich auf dem Standpunkte stehen zu bleiben, welchen sie einmal einnehmen, sondern in unbegrenzter Entfaltung die

ihnen mitgetheilte unendliche Lebensfülle zur Offenbarung zu bringen, sich immer näher hinanzubewegen zu dem absoluten Geiste und in immer innigere Verbindung mit ihm zu treten. — Bedarf es der Bemerkung, daß wir, indem wir dieser Aussicht uns hingeben, auf christlichem Boden stehen? Was stellt sie uns anders dar, als das göttliche Reich, nach der Idee von demselben, welche in Jesu Geiste lebte, und in so vielen Stellen des N. T. sich ausspricht?

Ein Blick auf die Entwicklungs-Geschichte des Menschen ist ganz geeignet, dieser Hoffnung der ewigen Realisation des Gottes-Reiches zur Bestätigung zu dienen. Jeder Mensch befindet sich, bey seinem Eintritt in das irdische Daseyn, noch tief befangen in der materiellen Natur-Gewalt; der Geist liegt noch im Schlmmuer, alle seine Kräfte sind noch in dem Zustande der Gebundenheit. Durch die Einwirkungen der äußern Welt wird der Geist aus seinem Schlummer geweckt, seine Kräfte dämmern auf, und mit ihnen erwacht ein mächtiger Trieb, das geistige Seyn zu offenbaren und zu immer höherer Entfaltung zu bringen. Von diesem geistigen Lebenstriebe bewegt fängt der Mensch nun an, sich in den verschiedenen Richtungen seines geistigen Lebens der rohen Naturbefangenheit zu entreißen; der Geist hat keine Rast noch Ruhe; jedes Band, das ihn an die Macht der äußern Welt knüpfet, ist ihm eine Fessel, die er abzustreifen das Bedürfniß fühlt; er windet sich mit unauslöschlicher Sehnsucht empor zu freier Offenbarung und Darlegung seines wahren Seyns. Natur, Erziehung, gesellige Verbindungen und Entwicklungen, Freude und Schmerz, Glück und Unglück, Alles wird ihm Reiz und Antrieb, nicht stehen zu bleiben auf der Bahn seiner geistigen Entwicklung, sondern immer weiter voranzustreben. Die einen gehen nun wirklich weiter voran, und erreichen eine hohe geistige Macht und Größe; die andern, — die große Mehrzahl — bleiben in ihrer geistigen Bildung zurück; keiner gelangt zu dem letzten Ziele seiner Entfaltung; auch der höchste Geist schwindet aus dem Leben mit der Ahnung, daß er die Entwicklung seines wahren Lebens noch nicht über die ersten Anfänge hinaus gebracht hat. Allein alle sind berufen, nach Abschluß dieses irdischen Daseyns,

ihre Bildung weiter fortzusetzen in Sphären, die jetzt noch unsern Blicken verborgen sind.

Was sich uns in dieser Beziehung bey der Betrachtung der einzelnen Menschen im Kleinen darstellt, das erscheint uns auch im Großen, wenn wir die ganze gesammte Menschheit ins Auge fassen. Man müßte in unheilbaren Vorurtheilen befangen seyn, wenn man nicht anerkennen wollte, daß das menschliche Geschlecht sich ebenfalls heranbewegt zu immer höherer Ausbildung und Offenbarung des geistigen Seyns. Die Geschichte der Menschheit, in ihrem Zusammenhange aufgefaßt, ist nichts anders als ihre geistige Entwicklungs-Geschichte. Sie ringt darnach, sich immer mehr von der rohen Naturgewalt loszureißen, den Geist in seiner ganzen wunderbaren Kraftfülle herauszubilden, und das materielle Seyn seiner Macht zu unterwerfen. In allen Richtungen strebt sie hinan zu höherer Vollkommenheit und Gottähnlichkeit. Es liegt in der Tiefe der Menschheit eine ungeheure Macht, welche sie nie ruhen noch rasten läßt, sondern immer weiter vorantreibt, eine Macht, welche von unzähligen äußern Impulsen in beständiger Spannung erhalten wird, und in jedem Kampfe mehr erstarkt. Vergleichen wir die Menschheit, nach dem Standpunkte, welchen sie gegenwärtig in ihrer geistigen Entfaltung erreicht hat, mit dem Zustande, in welchem sie sich vor einigen Jahrtausenden befand, so müssen wir die ungeheuren Fortschritte, die sie seither gemacht, mit Erstaunen anerkennen; und dennoch ahnen wir, daß sie in ihrer Entfaltung noch nicht über die ersten Anfänge hinausgekommen ist. Es liegt in ihr eine Unermeßlichkeit von Kraft und Leben, die noch einer spätern Entwicklung wartet. Die Geschichte der Menschheit hat kaum begonnen; vor unserm Geschlechte dehnt sich noch eine unabsehbare Bahn aus, welche es zu durchwandern berufen ist, bis die gegenwärtige Welt-Periode abgeschlossen seyn, und für eine neue Welt-Periode die feierliche Stunde schlagen wird [1]).

---

1) Fischer, Idee der Gottheit, S. 101: Das allgemeine Princip der Geschichte der Menschheit ist die Idee des Geistes, deren Specification in die besondern Formen und Stufen ihrer Verwirklichung

Fragen wir nun: Wer hat den endlichen Geistern diese Bestimmung angewiesen? so wird Niemand auch nur einen Augenblick anstehen zu antworten: Gott. Fragen wir aber weiter: Wie kommt diese Evolution des endlichen Geister-Reiches zu Stande? so ist die Antwort schwieriger. In dem N. T. ertönt uns der Zuruf (Phil. 2, 12): *Μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν σωτηρίαν ὑμῶν κατεργάζεσθε*; und wir tragen in unserm Bewußtseyn die sichere Gewährleistung unserer Freiheit, und der Nothwendigkeit des selbstständigen Ringens und Strebens, um das Leben unsers Geistes zu immer höherer und reinerer Entfaltung und zu vollendeterer Offenbarung zu bringen. Dagegen ertönt uns aus dem N. T. zugleich die Versicherung (Ebendas.): *ὁ θεός ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας;* und der Glaube an den absoluten Geist, der mit dem Wesen unsers Geistes so unauflösbar zusammenhängt, läßt uns nicht daran zweifeln, daß die Entwicklung unsers geistigen Seyns und der ganzen Menschheit zugleich durch Gott gesetzt ist, ob wir gleich darauf Verzicht leisten müssen, das heilige Geheimniß des Verhältnisses unserer Freiheit zu der absoluten Causalität Gottes zu enträthseln. So viel indessen wissen wir, daß Gott es ist, der den endlichen Geistern, indem er sie wirklich werden läßt, mit den Kräften, womit er sie ausrüstet, und den Gesetzen, an welche diese Kräfte gebunden sind, auch einen unauslöschlichen Trieb nach Entfaltung und Offenbarung des ihnen eigenthümlichen Lebens einpflanzte, der sie nie ruhen noch rasten läßt, sondern immer weiter vorantreibt von einer Stufe der Bildung zur andern. Wir wissen es, daß Gott es ist, welcher die endlichen Geister mit einer materiellen Welt in Verbindung setzte, aus welcher ihnen unaufhörlich eine Menge von Reizen zur Thätig-

---

und mithin ihres Umfangs durch die Sphären und Momente ihres Inhalts bestimmt ist. Sofern die selbstbewußten Geschöpfe als relative Einheiten der Idee des Geistes freie Principien ihrer Selbstbestimmung sind, so ist die Geschichte der Menschheit eben so sehr die successive, d. h. zeitliche Selbstverwirklichung des menschlichen Geistes, wie sie als geistige Schöpfung wesentlich die subjective Selbstoffenbarung Gottes ist.

keit und zum weitern Voranschreiten auf der Bahn ihrer Vervollkommnung hervorquillt. Wir wissen es, daß Gott es ist, welcher die geselligen Verhältnisse, in welche er die Menschen einführt, zu einer unaufhörlichen Aufforderung macht, die ihnen verliehenen Kräfte anzuwenden, und eben hiedurch zu höherer Entfaltung zu bringen. Wir wissen es, daß Gott es ist, welcher sogar durch die in das menschliche Daseyn eingewobenen, und theils aus der physischen Natur, theils aus dem gesellschaftlichen Leben entspringenden Übel die Menschen in beständigen Kämpfen erhält, durch welche ihr Geist geweckt, gestärkt, geläutert, und zu höherer Vervollkommnung herangeführt werden soll. Wir wissen es, daß Gott es ist, welcher vermöge der von ihm gemachten Einrichtung, die Abweichungen der endlichen Geister von den ihnen inhärirenden Gesetzen, durch den daran geknüpften Schmerz, zu geistigen Erweckungsmitteln umschlagen läßt, die von der höchsten Wichtigkeit sind. Wir wissen es, daß Gott dem endlichen Geister-Reiche, das in ihm wurzelt, stets immanent bleibt, also daß er jedes Aufstreben desselben zu dem ihm gesteckten Ziele fördert und unterstützt. Wir wissen es, daß Gott es ist, welcher zu jeder Zeit die Geister hervortreten läßt, welche nicht nur Träger der jedesmaligen Bildung, sondern durch die in sie gelegten Kräfte und die in ihnen zur Entwicklung gebrachten Ideen über ihr Zeitalter hervorragend, bestimmt sind, den Menschen zu Führern zu dienen auf dem Wege ihrer ewigen Bestimmung. Wir wissen es endlich, daß Gott es ist, der Christum gesandt hat, in welchem die Menschheit ihre höchste Potenz, die höchste Stufe der Gemeinschaft mit Gott erreichte, deren sie fähig ist, in dessen Geiste daher auch alle diejenigen Wahrheiten, welche dem Menschen, dem Princip nach, inhäriren, zu vollendeter Entwicklung und Anschauung gelangten, und aus dessen Lehre und Leben sich eine unendliche Fülle von neuen Lebenskräften in die Menschheit ergoß, von welchen durchdrungen und in Bewegung gesetzt, sie eine neue Entwicklungs-Periode begann, welche dann erst ihr Ende erreichen wird, wenn das menschliche Geschlecht an dem Ziele seiner irdischen Bestimmung wird angelangt seyn.

Gehen wir nun von diesen Betrachtungen aus, so können

wir die Frage: Auf welche Weise die Evolution der Menschheit zu Stande kommt? nicht anders beantworten, als indem wir sagen: durch Gott; wir werden so zu demselben Begriffe von der göttlichen Regierung zurückgeführt, dem wir oben, von der Betrachtung der Welt ausgehend, begegneten, wornach wir sie definiren als bestehend in derjenigen Wirksamkeit Gottes, durch welche er die Evolution der endlichen Geister auf eine dem ihnen gesetzten höchsten Zwecke gemäße Weise bedingt. Haben wir aber als höchsten Zweck der von Gott gesetzten und geleiteten Evolution der vernunftlosen Natur die Selbst-Offenbarung Gottes erkannt, so werden wir gerade hier, von dem gewonnenen Standpunkte aus, auch den höchsten Zweck der Evolution des Geister-Reiches in nichts Anderm können bestehen lassen. Schon das Seyn jedes vernünftigen Geistes offenbart uns, wegen dessen Ebenbildlichkeit mit Gott, das göttliche Seyn herrlicher als die ganze physische Schöpfung. Alle Entwicklung und Bildung der Geister ist Entfaltung dieser ihrer göttlichen Ebenbildlichkeit. Je vollkommner sie werden, desto herrlicher offenbart sich in ihnen der absolute Geist, durch den sie geworden sind, durch welchen ihre Entwicklung bedingt wurde. Der höchste Zweck der Evolution des Geister-Reiches und mithin der dieses Reich betreffenden Regierung Gottes, kann demnach auf verschiedene Weise ausgedrückt werden. Er besteht in der vollendeten Entfaltung des diesen Geistern eigenthümlichen Lebens; oder in ihrer höchstmöglichen Verähnlichung mit Gott; oder in der vollkommnen Offenbarung und Verherrlichung Gottes durch sie; oder in der vollendeten Entwicklung des göttlichen Reiches. Sehen wir nun von diesem durch die bisherigen Betrachtungen gewonnenen Begriffe der göttlichen Regierung zurück auf den Begriff der Schöpfung, so wird uns klar, wie beide zusammenhängen. Die Schöpfung der Welt an und für sich, als das Umsetzen der in dem göttlichen Bewußtseyn beschlossenen Ideenfülle in das endliche Seyn, ist Offenbarung Gottes. Alle Veränderungen, durch welche die endlichen Wesen hindurchgehen, sind im Grunde nur Explicirung der schon von der Schöpfung an implicite in ihnen enthaltenen Momente, und sind aber-

mals Offenbarung Gottes. Hieraus folgt, daß die Differenz von Regierung und Schöpfung, gleich der der Schöpfung und Erhaltung, rein auf die Seite des endlichen in ununterbrochenen Evolutionen sich bewegenden Seyns fällt. Sehen wir bloß auf den intelligibeln Grund der Welt, auf die absolute Causalität Gottes, so tritt uns Alles als ein einziges Werk Gottes entgegen, das Werk seiner ewigen Selbstoffenbarung. —

Wir verfolgen diese Gedanken nicht weiter. Denn unsere Aufgabe ist ja nicht die Ergründung der göttlichen Werke, sondern die wissenschaftliche Deduction und Darlegung der göttlichen Attribute. Die Betrachtungen, welche wir über die Werke Gottes anstellen, können überall nur zum Zwecke haben, uns zur Bestimmung seiner Eigenschaften den Weg zu bahnen. Wir gehen daher über zu den Eigenschaften Gottes, welche in seiner Welt-Regierung begründet sind und aus ihr abgeleitet werden können.

Eigenschaften Gottes, welche in seiner Welt-Regierung hervortreten.

Wir haben die Regierung Gottes aus zwei Gesichtspunkten betrachtet, einmal in Beziehung auf das Reich der vernunftlosen Natur, sodann in Beziehung auf das Reich der vernünftigen Wesen.

Aus der göttlichen Regierung der vernunftlosen Natur hat das christliche Bewußtseyn keine Begriffe von besondern göttlichen Eigenschaften hervorgebildet, was wohl hauptsächlich darin seinen Grund hatte, daß dasselbe von frühem an von der Betrachtung der Natur abgewandt war. Paulus erkennt es zwar an, daß die Natur eine Offenbarung Gottes sey (Röm. 1, 9); allein er sieht darin eben nichts als eine Manifestation seiner ewigen Kraft und Gottheit, und weiset auf keine anderweitigen Begriffe von Gott hin, die aus dem Verlaufe der Veränderungen und Erscheinungen der Natur erkennbar wären. Eben so macht Christus selbst auf die Offenbarungen

Gottes in der Natur aufmerksam (Matth. 6), allein bloß um nachzuweisen, wie herrlich sich in derselben die Weisheit und Güte Gottes darstelle. Indessen möchte es selbst der Speculation schwer seyn, von der Betrachtung der durch Gott gesetzten Natur-Evolution aus auf neue Begriffe von göttlichen Eigenschaften zu kommen, weil alle diese Entwicklungen schon in der Natur-Einrichtung begründet sind, und darum nicht leicht andere Begriffe von Gott zum Bewußtseyn bringen können, als die, zu welchen man schon von der Seite der Schöpfung aus gelangt. Nur der unerschöpfliche Reichthum der Natur, welcher sich in immer neuen Formen und Erscheinungen darlegt, könnte etwa zu dem Begriffe einer besondern göttlichen Eigenschaft Veranlassung geben. Insofern sich in demselben die unendliche Ideenfülle Gottes offenbart, könnte man vielleicht von dem Reichthum Gottes (πλοῦτος τοῦ θεοῦ) sprechen, wenn nicht eben diese göttliche Ideenfülle sich auch schon in der Schöpfung äußerte, und außerdem der Ausdruck Reichthum Gottes in dem N. T. in einer andern Beziehung gebraucht wurde, indem er überall auf die Unermeßlichkeit der göttlichen Güte, besonders der durch Christum den Menschen gewordenen göttlichen Gnaden-Gaben bezogen wird (Vergl. Röm. 2, 4. 9, 23. Ephes. 1, 7. 18. 2, 7. 3, 16. Col. 1, 27 2c.).

Wenn die Betrachtung der göttlichen Weltregierung in der materiellen Natur zu keinen besondern Attributen Gottes führt, so entspringen sie in desto reicherm Maaße aus der Betrachtung dieser Regierung in dem Gebiete der geistigen Welt. Mit diesen haben wir uns nunmehr zu beschäftigen. Es wird sich aber bey einer genauern Untersuchung über dieselben bald ausweisen, daß sie sich im Grunde auf eine geringe Anzahl reduciren lassen, indem nicht wenige, obwohl in der heiligen Schrift oft nahmhaft aufgeführt und von dem religiösen Bewußtseyn der Gläubigen festgehalten, doch nur auf Anthropopathieen beruhen, und daher in einer wissenschaftlichen Darstellung keine Aufnahme finden können.

Da bey der Bestimmung der hier einschlagenden Attribute Gottes Alles auf einem klaren, adäquaten Begriff von der Regierung Gottes in dem Reiche der endlichen Geisterwelt an-

kommt, so wird es nicht zwecklos seyn, wenn wir noch einmal auf diese Wirksamkeit Gottes zurückkommen, und dem was wir bisher über dieselbe und ihren letzten Zweck gesagt haben, zu näherer Verständigung noch einige Bemerkungen beyfügen.

Der Geist des Menschen bildet eine untheilbare Einheit, welche sich am reinsten in dem Bewußtseyn des Ich reflectirt. Das ganze Leben des Geistes ist deßhalb eins, und alle verschiedenen Kräfte und Vermögen, welche man dem Menschen gewöhnlich zuschreibt, sind nichts anders als die verschiedenen Momente, in welchen sich sein geistiges Leben offenbart und vollzieht.

Betrachten wir nun diese Manifestationen des geistigen Lebens des Menschen genauer, so erkennen wir, daß sie sich auf zwei Grund-Richtungen zurückführen lassen, welche beide von der Einheit des geistigen Seyns und des Selbstbewußtseyns ausgehen, und auch beständig wieder in diese Einheit aufgenommen werden. Die eine Richtung ist eine theoretische und geht auf die Erkenntniß der Wahrheit; die andere ist eine praktische, welche das Wollen und Vollbringen des Guten zum Ziele hat. In der erstern Richtung erhebt sich der Mensch von den Wahrnehmungen der Sinne zu dem Begriff-Bilden, Urtheilen, Schließen, durch welche Operationen jene Wahrnehmungen einer unendlich manchfaltigen Verarbeitung unterworfen werden, und der Mensch sich eine neue, ideale Welt bildet, die sein Werk ist, und in der er sich daher auch viel freier bewegt als in der realen Welt des Nicht-Ichs. Hier steht der menschliche Geist auf der Stufe des Verstandes. Allein er schwingt sich weiter empor zur Erforschung und Erkenntniß des Übersinnlichen und Absoluten. Zu dieser Erkenntniß findet er die Data schon in seinem eigenen Bewußtseyn vor; allein ursprünglich unklar, schwebend, zerfließen diese in verworrenen Ahnungen, wenn sie nicht von der selbstständigen Kraft des Geistes ergriffen und ausgebildet werden. Zur höchsten Ausbildung erhoben werden die ursprünglichen und unwillkürlichen Regungen des Gottesbewußtseyns zu Ideen. Indem der Geist

diese Ideen entfaltet und in ihnen zur intelligibeln Anschauung des Übersinnlichen und Absoluten gelangt, offenbart er sich als Vernunft. Das ist die höchste Stufe, zu welcher er sich in dieser (der theoretischen) Richtung aufschwingen kann.

In der praktischen Richtung beginnt er, noch in roher Natur-Gebundenheit befangen, mit dem sinnlichen Trieb, schreitet aber bald weiter voran zu einem Wollen und Handeln nach Grundsätzen und Regeln, die er sich aus der Erfahrung abstrahirt und welche darauf abzwecken, seinen Trieben auf die sicherste und umfassendste Weise Befriedigung zu verschaffen, mit andern Worten, zu einem ungetrübten, dauernden Wohlseyn zu gelangen. Allein das ihm inwohnende sittliche Gesetz mahnet ihn früh, daß er auf dieser Stufe nicht darf stehen bleiben, sondern sich über alle Anforderungen der Sinnlichkeit erheben muß, um sich mit einer Selbstständigkeit unter die ausschließende Herrschaft dieses Gesetzes zu stellen. Wenn nun der Mensch mit voller, ungetrübter Freiheit sich in seinem Wollen und Wirken nach den Vorschriften dieses Gesetzes bestimmt, so hat er auch in dieser Richtung die höchste Stufe erreicht, zu welcher er berufen war, er ist zur Tugend, das heißt zu reiner Offenbarung seines geistigen Seyns, zur Harmonie und Einheit mit dem Willen des absoluten Geistes gelangt.

Beide Richtungen werden vermittelt und in Wechselwirkung gesetzt durch das Gefühl. Auf der Grundlage des Bewußtseyns ruhend, wie jedwede Thätigkeit des Geistes, ist das Gefühl das Vermögen der unmittelbaren Apperception des jedesmaligen Zustandes des Geistes durch Lust oder Schmerz. Es spricht durch den in ihm unaufhörlich vorgehenden Wechsel der Stimmungen genau aus, ob in irgend einer Beziehung das Leben des Geistes sich gehoben hat, oder getrübt, gehemmt, geschwächt worden ist. Jede Erkenntniß der Wahrheit, ja schon jede auf gesetzmäßige Weise sich äußernde Thätigkeit des denkenden Geistes, so wie jeder dem sittlichen Gesetze entsprechende Willens-Act, bringt angenehme, beseligende, dagegen jede Hemmung und Verirrung im Denken, jedes Bewußtseyn der Unwissenheit und des Irrthums, gleichwie jede dem sittlichen Gesetze widerstrebende Willensbestimmung, bringt schmerz-

liche Gefühle hervor. In eben dem Grade daher, als sich der Geist in den beiden angegebenen Richtungen weiter ausbildet, sich näher zu dem Ziele seiner Bestimmung hinbewegt, wird das ihn belebende Gefühl angenehmer, beglückender.

Es ist leicht einzusehen, daß jeder Fortschritt des Geistes in dem Werke seiner Entwicklung und Vervollkommnung, zugleich ein Fortschritt ist in seiner Befreiung von aller hemmenden Natur-Gewalt. Man kann daher die Bestimmung des endlichen Geistes auch so ausdrücken, daß man sagt: Er sey berufen, sich zur höchstmöglichen Freiheit zu entfalten. Dazu reizt ihn unaufhörlich ein mächtiger Trieb, der ihm inwohnet, und die gemeinschaftliche Quelle aller seiner andern Triebe ist: das ist der geistige Lebens-Trieb, die brennende Sehnsucht des Geistes Geist zu seyn, und sein wahres, reines Seyn, sammt der ihm angehörigen unermeßlichen Kraft-Fülle zur höchsten Stufe der Entwicklung zu bringen.

Was ist es demnach, wozu der Geist bestimmt ist, welches ist das Ziel, zu dem er, von innerm, unauslöschlichem Triebe bewegt, unwillkürlich hinanstrebt? Es ist, um es genauer anzugeben, je nach der doppelten Richtung, in welcher sein Wesen sich manifestirt, auf der einen Seite vollendete Erkenntniß der Wahrheit, auf der andern reine Sittlichkeit, nebst einer hieraus entspringenden ungetrübten Seligkeit. Darum ist das göttliche Reich, dessen allmählige Entfaltung von der Vervollkommnung der endlichen Geister abhängt, nicht nur ein Reich der Wahrheit (Joh. 18, 36 ff.), sondern auch ein Reich der sittlichen Güte (Matth. 5, 3 ff. 7, 21. 1 Cor. 6, 9), und eben deßhalb ein Reich der Seligkeit (Matth. 13, 43. 25, 34. Luc. 13, 29. Ap. G. 14, 22. 2 Tim. 4, 18. Röm. 14, 17 ꝛc.). Indem wir dasselbe als ein Reich der Seligkeit bezeichnen, sind wir weit entfernt, einem flachen Eudämonismus zu huldigen, welcher die Bestimmung des Menschen in nichts Höheres zu setzen weiß, als daß er es in einer andern Welt recht gut haben, und eines vollkommnen, ungestörten Wohlseyns genießen solle. Dagegen müssen wir doch darauf bestehen, daß die Seligkeit aus der Bestimmung des Menschen nicht ausgeschlossen werden darf, und deßwegen auch in den Begriff des göttlichen

Reiches aufgenommen werden muß. Dieß ist in der Natur der Sache begründet. Alles Wohlseyn ist nichts Anders als Lebensgefühl; je weiter daher das geistige Leben des Menschen sich entfaltet, desto beglückender muß auch das ihn durchdringende Gefühl seyn. Seligkeit ist also das nothwendige Resultat einer vollendeten Entwicklung des Geistes in seinen beiden Grund-Richtungen, gleichwie Unseligkeit mit Verirrung und Hemmung im Denken und Wollen unzertrennlich verbunden ist. Es ist sehr bedeutungsvoll, daß die heilige Schrift alles Wohlseyn mit dem Worte Leben bezeichnet, und die vollendete Seligkeit ewiges Leben nennt, insofern der Geist des Menschen zu einem unbegrenzten Daseyn und daher auch zu einem nie aufhörenden Genuß des aus seiner reinen kräftigen Entfaltung entspringenden beglückenden Lebens-Gefühls berufen ist. Es ist irrig, wenn man sich denkt, daß dem Menschen in einem andern Leben erst die Seligkeit als Belohnung für seine Sittlichkeit, durch einen besondern göttlichen Act, gleichsam als Zugabe, eigens verliehen werden müsse. Das ist eine Vorstellungsweise, zu deren Gunsten man sich allerdings auf nicht wenige Stellen des N. T. berufen kann; dagegen sind hier manche andere in ganz anderm Sinne sich aussprechende Stellen nicht zu übersehen, besonders diejenigen bey Johannes, in welchen Christus nicht undeutlich darauf hinweiset, daß das ewige Leben schon hier in dem Menschen seyn müsse, um in einem andern Leben zu höherer Entfaltung zu kommen, indem es eben in nichts anderm bestehe, als in seinem durch Glauben und Liebe potenzirten geistigen Seyn (Joh. 5, 24. 6, 35 ff. 8, 51. 11, 25).

Gehen wir nun von der Idee des göttlichen Reiches aus, wie sie in dem N. T. sich ausgesprochen findet, denken wir uns Gott als den Urgeist, welcher die Menschheit in ununterbrochenem Progresse auf der Bahn ihrer Entwicklung und Bildung voranführt, und hiemit die Evolution seines Reiches, dessen vollendete Entfaltung letztes Ziel seiner ganzen Weltregierung im Gebiete der endlichen Geister ist, bedingt, so erscheint er uns als die Liebe.

Liebe Gottes.

Die Liebe Gottes ist das Urprincip seiner ganzen Regierung des Reiches der vernünftigen Wesen [1]; aus ihr entspringen daher auch alle andern Eigenschaften, die sich auf die Evolution dieses Reiches beziehen, was die Schrift dadurch ausdrückt, daß sie sagt: Gott sey die Liebe (1 Joh. 4, 8). Allein Liebe kann auch, ihrem Wesen nach, nur Intelligenzen zum Objecte haben, weßhalb wir hier erst von der Liebe Gottes sprechen, während wir schon oben die göttliche Güte abhandelten, welche nicht nur vernünftige, sondern auch vernunftlose Wesen zum Objecte haben kann. Es wird sich aber aus der weitern Entfaltung des Begriffs der göttlichen Liebe von selbst ergeben, daß sie von der Güte nicht wesentlich verschieden ist, und mit dieser gemeinschaftlich in der Selbstoffenbarung Gottes wurzelt, aus welcher auch seine ganze Schöpfer-Thätigkeit stammt.

Bey endlichen Wesen enthält die Liebe überall zwei Elemente, wovon das eine passiver, das andere activer Natur ist. Sie ist, in ersterer Beziehung freies Wohlgefallen an einem Wesen, in letzterer das Bestreben dieses Wesen zu beglücken und zugleich in die innigst mögliche Verbindung mit ihm ein-

---

1) Eine schon alte und auch heut zu Tage häufig aufgestellte Meinung bezeichnet die Liebe Gottes nicht allein als Princip seiner Weltregierung, sondern auch seiner Weltschöpfung. S. z. B. Sengler, über das Wesen und die Bedeutung der specul. Theol. u. Phil. S. 137: Die Schöpfung wird mit Recht als ein Act der größten Liebe Gottes, der unendlichen Herablassung und Erniedrigung angesehen. Billroth Relig. Phil. §. 86: Das wahre Verhältniß in welchem die Weltschöpfung zu Gott zu fassen ist, ist dieses, daß sie derjenige Akt Gottes sey, durch den er dieselbe Liebe, nach welcher er nicht bloß für sich seyn will, sondern von Ewigkeit her den Sohn zeugt, äußerlich in Zeit und Raum darstellt, d. h. offenbart. Vergl. Hase, Dogm. S. 146. — Allein von Liebe kann doch nicht gesprochen werden, wenn nicht schon ein Gegenstand vorhanden ist, auf den sie sich bezieht. Liebe Gottes setzt also immer schon die Schöpfung voraus, und kann unmöglich als Princip derselben angesehen werden.

zutreten. Das erstere Element müssen wir nun von der göttlichen Liebe ausschließen; als der Absolute ist Gott keiner Passivität, welcher Art sie auch immer seyn möge, unterworfen. Zudem würde Gott, wenn wir ein solches Wohlgefallen an dem Reiche der intelligenten Wesen bey ihm statuiren wollten, von diesem Reiche abhängig gedacht werden, was abermals mit seiner Absolutheit im Widerspruche stände. Wir verwerfen daher auch alle diejenigen Begriffs-Bestimmungen der göttlichen Liebe, welche eine passive Affection in Gott voraussetzen, z. B. die Definition Calov's, welcher die *φιλανθρωπία* Gottes aus drei Affecten bestehen läßt: Affectus quo Deus erga nos inclinatur, desiderium quo in nos rapitur, gaudium quo in nobis sibi unitis acquiescit. Die göttliche Liebe muß als durchaus praktisch gedacht werden. Sie besteht darin, daß Gott die vernünftigen Wesen zur höchst möglichen Vollkommenheit und Ähnlichkeit mit ihm selbst bestimmt hat und die Entfaltung derselben zu diesem Ziele bedingt; mit andern Worten darin, daß er sein Reich setzt und die ewige Evolution desselben vollzieht. — Es ist offenbar, daß dieser Begriff dem in der Liebe endlicher Wesen enthaltenen praktischen Elemente entspricht, nur daß er dasselbe, wie es, wenn von einer göttlichen Eigenschaft die Rede ist, geschehen muß, zur Absolutheit erhebt. Denn die Vollkommenheit und Gottähnlichkeit der intelligenten Wesen ist ja zugleich ihre höchste Seligkeit, und in eben dem Grade, als sie Gott ähnlicher werden, vereinigen sie sich auch inniger mit ihm, leben sich tiefer in ihn hinein.

Dieser Begriff der göttlichen Liebe liegt nun wirklich den meisten von den Theologen unserer Kirche von ihr gegebenen Definitionen zum Grunde, nur daß in einigen derselben die Liebe zu einseitig in das Wollen Gottes, oder einen göttlichen Rathschluß gesetzt wird (während es doch offenbar ist, daß Gott den vernünftigen Wesen das, was er ihnen bestimmt hat, auch wirklich verleiht), und daß sie auch auf die vernunftlose Schöpfung bezogen wird, was dem eigentlichen Wesen der Liebe widerspricht. Solches finden wir zu tadeln an Definitionen wie folgende: Attributum, quo Deus summum bonum cum rerum

universitate communicare ab aeterno voluit (Hutterus red. [1])). Richtiger finden wir die göttliche Liebe schon von Quenstedt bezeichnet [2]), wenn er sie darein setzt: Quod Deus cum objecto amabili se suaviter unit; wie wir auch unsere Definition mit der Schleiermacher'schen vereinigen können, nach welcher sie als die Eigenschaft betrachtet wird, vermöge welcher sich Gott mittheilt [3]). Denn wirklich geht die ganze Thätigkeit Gottes, auf welcher die Liebe beruht, auf nichts anders als darauf, daß Gott sich den vernünftigen Wesen mittheilt, oder sich durch sie offenbart. Die von der göttlichen Liebe bedingte Evolution des göttlichen Reiches ist Entfaltung der den endlichen Intelligenzen, welche dieses Reich bilden, verliehenen Gott-Ebenbildlichkeit, mithin ein unbegrenzter Progreß derselben zu immer vollendeterer Offenbarung der absoluten Vollkommenheit Gottes.

Dieser Begriff der Liebe Gottes konnte nun in dem A. T. noch nicht hervortreten, weil demselben die Lehre von der Bestimmung der endlichen Geister zu einer unbegrenzten Entwicklung des ihnen verliehenen Wesens, und mithin einer endlosen Evolution des göttlichen Reichs noch fremd war. Wenn in dem A. T. von der Liebe (oder Güte) Gottes die Rede ist, so wird dieselbe gewöhnlich auf die Mittheilung irdischen Glücks, und zwar particularistisch an das Volk Gottes, oder noch enger an die treuen Verehrer Jehovahs aus diesem Volke bezogen (S. Ps. 31, 10 ff. 33, 5. 36, 6—11. 104, 10 ff. 136, 1 ff. 145, 8—16). Anders aber gestaltet sich der Begriff der göttlichen Liebe in dem N. T. Da das Evangelium keine andere wahre Glückseligkeit anerkennt als eine geistige, so mußte es auch die Liebe Gottes auf seine das geistige Wohl der Menschen bezweckende Wirksamkeit beziehen. Sehr natürlich war es daher, wenn es die Sendung Christi und das durch ihn vollbrachte Werk als die vollendetste Erscheinung der göttlichen Liebe darstellte (Röm. 5, 8. 1 Joh. 4, 8—10. Tit. 3, 4),

1) S. 139.
2) I, p. 419.
3) Schleiermacher, Christl. Gl. 2. S. 559.

weil ja wirklich schon von dem historischen Standpunkte aus betrachtet, das Christenthum als der leuchtende Central-Punkt in der ganzen großen, die Entfaltung der Menschheit bedingenden Wirksamkeit Gottes erscheint.

Allein hier, in der Erscheinung Christi und seinem Werke, läßt uns das Christenthum die göttliche Liebe aus einem neuen Gesichtspunkte betrachten. Da es nämlich das ganze Werk Christi unter dem Begriffe der Erlösung der Menschheit auffaßt, so stellt es uns auch die Liebe Gottes als eine erlösende dar, und bezeichnet sie in dieser Hinsicht als Gnade (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος, Tit. 2, 11. ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, Tit. 3, 4). Werfen wir nun einen Blick auf den Entwicklungsgang des Menschen, wie derselbe von Gott gesetzt ist, so können wir wirklich die göttliche Liebe nicht anders denn als eine erlösende betrachten.

Der Mensch nämlich steht, gleichwie alle andern endlichen Wesen, unter dem großen, allgemeinen Gesetze des Werdens. Er trägt in jedem Momente seines Seyns die ganze Fülle von Kräften in sich, welche sein wahres Wesen, und die göttliche Ebenbildlichkeit in ihm ausmachen. Aber diese Kräfte wohnen ihm zunächst nur potentialiter in, und erwarten, um sich in vollem Maaße äußern zu können, eine unbegrenzte Entfaltung. Bey seinem ersten Erscheinen in dem irdischen Daseyn sind die geistigen Kräfte des Menschen noch in tiefem Schlummer befangen; er steht noch in strenger Naturgebundenheit. Was ihn beherrscht, das ist zunächst der sinnliche Organismus, an den sein Geist gebunden ist, und vermittelst desselben die äußere Natur, mit welcher dieser Organismus durch tausend Bande zusammenhängt. Indessen ist das ihn beherrschende materielle Seyn doch hinwiederum, durch die Eindrücke, welche es auf ihn macht, die erste Bedingung des dämmernden Erwachens seines Geistes. Jetzt beginnt der schweere Kampf des Geistes mit der äußern Welt; denn er strebt, von innerm Bedürfniß gedrungen, sich nach und nach von den Fesseln der Naturgebundenheit zu befreien und, immer mehr erstarkend, sich zur Herrschaft über das sinnliche Seyn zu erhe-

ben. Das ist die große Aufgabe, welche dem Menschen geworden ist, und man begreift es leicht, welche ungeheuren Schwierigkeiten mit der Lösung derselben verbunden seyn müssen. Es würde ihm unmöglich seyn, dieser Aufgabe Genüge zu leisten, wenn er sich nicht von den ersten Augenblicken seines geistigen Erwachens an schon in einer Gemeinschaft von Menschen befände, welche von allen Seiten her anregend auf seinen Geist einwirkt, und die allmählige Entfaltung desselben in allen Richtungen seiner Thätigkeit befördert. Allein hier darf nicht übersehen werden, daß diese Gemeinschaft, welche auf der einen Seite eine nothwendige Bedingung seiner geistigen Entwicklung ist, auf der andern Seite wieder in mancher Beziehung dieser Entwicklung neue Hindernisse in den Weg schiebt. Denn es ist eine Gemeinschaft, in welcher, neben mancher Wahrheit, auch eine Masse von Irrthümern und Vorurtheilen, neben den in ihr zur Entfaltung gekommenen sittlichen Momenten, auch eine reiche Fülle von Sünden und Lastern liegt. Allerdings sind in dieser Hinsicht die Verhältnisse der Menschen sehr verschieden; allein auch der, welcher in der günstigsten Lage das Licht der Welt erblickt, findet doch in der Gemeinschaft, in welcher er sich zu entwickeln berufen ist, viel intellectuelle und moralische Unvollkommenheiten, einen in manchfacher Hinsicht getrübten Geist, welche seine Vervollkommnung hemmen und das Werk seiner geistigen Befreiung erschweren. Die dem Menschen gewordene Aufgabe, seinen Geist zu voller, reiner, freier Entfaltung und Offenbarung zu bringen, kann daher in diesem Daseyn nimmermehr vollständig gelöset werden; wie weit der Mensch auch in seiner Vervollkommnung voranschreiten möge, er bleibt dennoch am Ende noch bey den ersten Anfängen stehen. Es bedarf, um seinen Entwicklungs-Proceß zu weiterer Lösung zu bringen, einer großen Krisis in seinem Daseyn, welche der Tod herbeyführt, durch welchen er seiner gröbern Körperhülle und mit ihr einer unendlichen Menge von ungünstigen Einflüssen enthoben und in eine Sphäre geführt wird, wo er die Schwingen seines Geistes freier bewegen und rascheren Schrittes auf der Bahn seiner Entwickelung vorangehen kann.

Der Bildungs-Gang des einzelnen Menschen kann uns zum Typus der Entfaltung der ganzen Menschheit dienen. Auch sie ringt unaufhörlich der Naturgebundenheit sich zu entreißen und den sie beseelenden Geist zu immer höherer und allseitiger Entwicklung zu bringen. Wir wollen hiemit der Meinung derjenigen, welche die Entstehung unsers Geschlechts aus der plastischen Kraft der Erde ableiten, und die Menschen in einem vollkommen thierischen Zustand in dieses Daseyn eintreten lassen, keineswegs das Wort reden [1]). Der Mensch ist uns Geschöpf Gottes, wie die heilige Schrift es lehrt, und aus der Hand des Schöpfers konnte er unmöglich in thierischer Rohheit hervorgehen. Allein das aequale temperamentum facultatum corporis et animi, in welchem er das irdische Daseyn begrüßte, konnte unmöglich lange dauern. Die in seinem Wesen verschlossenen, und anfänglich wegen ihrer Unentwickeltheit sich neutralisirenden Gegensätze, mußten endlich hervortreten, und da die geistige Kraft noch nicht ausgebildet, noch nicht zu wahrer Selbstständigkeit gelangt war, so mußte nothwendig der Mensch der Herrschaft der sinnlichen Natur anheimfallen, aus welcher er sich nun durch fortgesetzte Anstrengungen und Kämpfe hervorzuarbeiten berufen war [2]). Auch finden wir wirklich,

1) S. Strauß, Glaubensl. 1. S. 680 f.

2) De Wette, Über die Religion, ihr Wesen ꝛc. S. 188: Die ersten Menschen gingen in einer gewissen Vollkommenheit aus der Hand des Schöpfers hervor. Diese Vollkommenheit war in geistiger Hinsicht nicht die des Bewußtseyns und der Freiheit, sondern die eines instinktartigen Gefühls. Sie waren sowohl im Erkennen als im Handeln mit der Natur im Einklang: sie irrten nicht und sündigten nicht. Sie erkannten das Wahre nicht durch Nachdenken, sondern durch eine Art von gefühlsmäßiger Anschauung oder Einbildung; sie thaten das Gute nicht vermöge eines freien Entschlusses, sondern durch den reinen, starken Trieb der Natur. Da nun eine Ahnung der höchsten Einheit der Welt oder des wahren Gottes in der menschlichen Natur liegt, so erkannten sie diesen allerdings, jedoch nicht in der Art, wie wir diese Erkenntniß fassen, sondern in anschaulicher Weise, ungefähr wie die Kinder. Dieser ganze glückliche Zustand, und mit ihm die Erkenntniß des wahren Gottes, verlor sich stufenweise, nachdem das Bewußtseyn und die Freiheit in der menschlichen Natur erwacht war; die glückliche Har-

wenn wir bis in die Zeit zurückkehren, in welcher die Geschichte das erste dämmernde Licht verbreitet, den Menschen überall noch auf einer tiefen Stufe sinnlicher Rohheit und Gebundenheit. Was Manche von einem ursprünglichen Zustande hoher Geistesbildung gesagt haben, war ein schöner Traum, welchen die Wissenschaft nicht bestätigt [1]. Die Menschheit fing ihren Entwicklungsgang an, wie der einzelne Mensch ihn anfängt, mit einem Zustande der Naturgebundenheit. Allein es wirken und walten in der Menschheit große Kräfte, in steter Spannung erhalten durch Gott, von dem sie stammen. Die Menschheit ringt gewaltig sich dieser Gebundenheit zu entreißen, und von dem Dunkel zum Lichte, von der Herrschaft der rohen sinnlichen Begierde zu einem freien, von dem Geiste geleiteten und bestimmten Wollen, von der Obermacht der Natur zu vollendeter Bewältigung derselben zu gelangen, und so die in ihr liegende göttliche Ebenbildlichkeit zu immer herrlicherer Entfaltung und Offenbarung zu bringen.

Denken wir uns nun die Liebe als diejenige Eigenschaft Gottes, vermöge welcher er die Entwicklung der endlichen Geister zu dem ihnen gesetzten Ziele der Vollkommenheit bedingt, so erscheint sie uns wirklich als eine den Menschen allmählig von allen seinem wahren Wesen fremden Mächten entbindende, zur Freiheit, d. h. zur selbstständigen Offenbarung seines reinen, unvergänglichen Seyns erhebende, mithin als eine erlösende. Die ganze von der Liebe Gottes geleitete Regierung des Reiches der endlichen Geister ist Erlösung des Menschen-Geschlechts; sie ist eben darum auch Versöhnung. Denn der Mensch ist um so entfernter von Gott, steht mit ihm in einem um so schroffern Gegensatze, je tiefer er in der äußerlichen Natur zerflossen und ihrer Macht unterworfen ist [2]. Indem

---

monie wurde gestört, die Sünde und der Irrthum, die unglücklichen Früchte der menschlichen Willkühr, traten an die Stelle der ursprünglichen Unschuld und Unbefangenheit.

1) S. Tholuck, Über das Wesen und den sittlichen Einfluß des Heidenthums, in Neanders Denkwürdigkeiten, 1r B. S. 135 ff. Schelling, Vorles. über die Methode der akad. Stud. S. 169.

2) Jac. 4, 4: Wisset ihr nicht, daß der Welt Freundschaft Gottes

er sein wahres Wesen und die in ihm begründete Ebenbildlichkeit mit Gott entfaltet, nähert er sich Gott, tritt mit ihm in innigere Gemeinschaft, versöhnt sich mit ihm. Erlösung und Versöhnung der Menschheit sind also im Grunde identische Begriffe, und drücken das große Werk aus, welches Gott in Bezug auf die endlichen Geister vollbringt, und durch welches seine Selbstoffenbarung ihren höchsten Gipfel erreicht [1]). Wie sollen wir nun die Liebe Gottes, insofern sie eine erlösende, versöhnende ist, bezeichnen? Die adäquateste Bezeichnung derselben wird uns in dem N. T. dargeboten: es ist die der Gnade Gottes. Gnade ist nämlich, ihrem eigensten Begriffe nach, Wohlwollen, aber ein solches Wohlwollen, welches sich gegen Wesen äußert, welche dasselbe nicht verdient haben, bey Gott demnach Wohlwollen gegen unvollkommne, sündige Geschöpfe [2]). Das sind aber die Menschen, auf welcher Stufe der Entwicklung und Bildung sie sich auch befinden mögen. Nie und nirgends stellt sich das menschliche Wesen in seiner Reinheit und Vollendung dar; überall erscheint es manchfach entstellt, zerrüttet, unendlich weit entfernt von der Ähnlichkeit und innigen Gemeinschaft mit Gott, zu der es berufen ist. Allein die göttliche Gnade ist kein unthätiges Wohlwollen, sondern ein solches, welches den Wesen, auf die es sich bezieht, wirklich zu ihrem wahren, unvergänglichen Heile verhilft. Da nun das Heil der endlichen Geister in nichts anderm bestehen kann, als in der Entfaltung und Offenbarung ihres eigenthümlichsten Wesens, so folgt daraus, daß der letzte Zweck der Gnade Gottes mit dem seiner gesammten Regierung des endlichen Geister-Reiches identisch, und daß mithin seine Gnade

---

Feindschaft ist? Wer der Welt Freund seyn will, der wird Gottes Feind seyn.

1) S. Fischer, Idee der Gottheit S. 122 ff. Vortreffliche Bemerkungen über die Erlösung der Menschen durch Gott, bey Romang, System der natürlichen Religionslehre S. 434 ff.

2) Böhme (Lehre von den göttlichen Eigensch. S. 134): Theologisch richtig gedacht und gesprochen ist alle Gütigkeit Gottes zugleich auch Gnade, weil, und in wie fern, auf deren Erweisung kein einziges Weltwesen, und z. B. auch der beste und sittlich vollkommenste Mensch nicht, jemals im mindesten Grad einen Rechtsanspruch hat.

nichts anders ist als seine Liebe, insofern diese in ihrer Beziehung auf die Unvollkommenheit und Unwürdigkeit der Menschen aufgefaßt wird. Auch ist es wirklich die Gnade (χάρις) Gottes, auf welche in dem N. T. die Erleuchtung, Heiligung und Beseligung der Menschen, ihre Erlösung und Versöhnung mit Gott zurückgeführt werden (S. z. B. Ephes. 1, 3—6. 2, 5. 8. Tit. 2, 11. Röm. 5, 15 f. 6, 14. Gal. 2, 21. 5, 4. 1 Petr. 5, 12. Ap. G. 13, 43. Ebr. 12, 15). — Wenn wir indessen hier die göttliche Gnade als erlösende, versöhnende Liebe betrachten, so fassen wir sie nach ihrem weitern Begriffe auf; wir werden sie späterhin noch in einem engern Verstande, als den Gegensatz, oder vielmehr das nothwendige Complement der göttlichen Gerechtigkeit bildend, kennen lernen, und auch in dieser Auffassung derselben das N. T. auf unserer Seite haben.

Es möchte indessen scheinen, als ob wir hier mit der Lehre des N. T. in entschiedenen Widerspruch träten, indem wir die Gnade Gottes, seine erlösende, versöhnende Thätigkeit sich auf die ganze Geschichte der Menschheit erstrecken lassen, während sie dort einzig auf die Sendung und das Werk Christi bezogen, und sogar die Gnade Gottes in der durch Christum geschehenen Erlösung in Gegensatz gestellt werden mit der Art und Weise, auf welche Gott gegen die vorchristlichen Völker verfahren war (Ap. G. 14, 16. 17, 30). Indessen ist doch zu bemerken, daß dieser Gegensatz, wie scharf er auch in einigen Stellen des N. T. hervortreten mag, dennoch nicht als ein absoluter gedacht werden soll. Denn nicht allein, daß das Erlösungswerk Christi als auf einem schon von Ewigkeit her von Gott gefaßten Rathschlusse beruhend dargestellt wird (Ephes. 1, 3 f. 3, 11. 1 Petr. 1, 20), so weisen ja viele ausdrückliche Stellen des N. T. auf den engen Zusammenhang hin, in welchem dasselbe mit der ganzen frühern Geschichte der Israeliten stand. Die Schicksale, durch welche die Israeliten hindurchgeführt wurden (1 Cor. 10, 1 ff. Gal. 4, 22 ff.), die Gesetzgebung Mosis (Matth. 11, 13. Joh. 5, 46), der Prophetismus (Ebr. 1, 1. 1 Petr. 1, 10), das ganze A. T. (Joh. 5, 39. Luc. 22, 37. 24, 26. 44—46), Alles wird auf das Christenthum in die engste Beziehung gesetzt, die ganz

alttestamentliche Religions-Verfassung wird als eine Vorbereitung auf die christliche dargestellt (Gal. 3, 23. 24), woraus hervorgeht, daß selbst nach der in dem N. T. herrschenden Vorstellungsweise, auch die göttliche Regierung des israelitischen Volks von der Gnade Gottes ausging, nur daß diese sich hier noch vorbereitend verhielt, während sie sich in dem Christenthum in ihrer Vollendung offenbarte. Wenn in dem N. T. nicht auf ähnliche Vorbereitungen des Erlösungswerkes Christi bey den heidnischen Völkern hingewiesen wird, so liegt wohl der Grund hauptsächlich darin, einmal daß die Apostel mit der Entwicklungs-Geschichte der heidnischen Völker weniger bekannt waren, als mit den Schicksalen ihrer eigenen Nation, sodann daß das Bewußtseyn des entschiedenen, scharfen Gegensatzes, in welchem das Christenthum zu dem gesammten Heidenthume stand, in ihnen zu lebhaft war, als daß sie die Bestrebungen und Lehren der heidnischen Weisen hinreichend hätten würdigen können. Das darf uns aber nicht hindern, die Erfüllung der Zeit (Gal. 4, 4) auch auf die frühere Geschichte des Heidenthums zu beziehen. Sie standen nicht im Widerspruche mit dem Geiste des Evangeliums, jene Väter, welche mit den Lehren der ausgezeichnetsten heidnischen Philosophen genauer bekannt, auch in ihnen Spuren einer vorbereitenden Offenbarung Gottes, zerstreute Strahlen des von dem Logos ausströmenden und die ganze Welt erleuchtenden Lichtes fanden (Vergl. Joh. 1, 5), welches mit der Erscheinung Christi in vollem, ungetrübtem Glanze der Menschheit aufgegangen sey [1]. Und auch wir glauben ganz in Übereinstimmung mit dem Christenthum zu stehen, wenn wir behaupten, daß das gesammte Wirken und Walten Gottes in der Geschichte der Menschheit ein einziges, großes, innig in sich zusammenhängendes, mit dem Fortgange der Zeiten sich immer herrlicher entfaltendes Erlösungs- und Versöhnungs-Werk ist, ein Werk seiner unendlichen Gnade, von welchem die Erscheinung Christi der strahlende Mittelpunkt ist, zu dem die ganze frühere Ge-

---

1) S. die von Strauß (Glaubensl. 1. S. 91 f.) aus Justinus M. und Clemens Alex. angeführten Stellen.

schichte convergirte, von welchem die ganze spätere Geschichte ausgeht, aus welchem alle die Kräfte ausfließen, welche die weitere Entfaltung unsers Geschlechts bis zu dem ihm gesteckten Ziele bedingen werden.

Das Reich Gottes haben wir erkannt, in Bezug auf die doppelte Richtung, in welcher sich das Leben der endlichen Geister manifestirt, als Reich der Wahrheit, und Reich der Sittlichkeit, wodurch es eben ein Reich der Seligkeit wird. Insofern nun Gott die Evolution dieses Reiches vollzieht, offenbart er sich, je nach dem in der Idee dieses Reiches sich zur Einheit verschmelzenden dreifachen Elemente, als der Wahrhaftige, als der Heilige und Gerechte, und als der Gnädige.

a. Wahrhaftigkeit Gottes.

Es ist bekannt, daß die ältern Dogmatiker die Wahrhaftigkeit Gottes (veracitas, welche sie auch seine ethische Wahrheit nannten), von seiner (metaphysischen oder transcendentalen) Wahrheit unterschieden. Letztere setzten sie darein, daß Gott wirklich in seinem Wesen das sey, was er als Gott seyn müsse, gleichwie jedes Wesen insofern wahr genannt werde, als es in der That ist was es seyn soll [1]. Unter jener verstanden sie gewöhnlich diejenige Eigenschaft Gottes, vermöge welcher seine Offenbarungen, Verheißungen und Drohungen immer aufs genauste mit seinen Gedanken, Absichten und Rathschlüssen übereinstimmen [2]. Wegscheider bemerkt, daß dieser Begriff der Wahrheit Gottes ein anthropomorphi-

---

1) Quenstedt (I, p. 412): Distinguendum est inter veritatem metaphysicam et transcendentalem, ac veritatem ethicam, seu moralem, quae alias veracitas dicitur. Illa Deus verus est κατ᾽ ἔσω, simpliciter ac in se ipso, et exemplar omnis entis veri; hac vero verus est κατ᾽ ἔξω, respective in verbis, in promissionibus etc.

2) Hollaz (S. 271) sieht in der Wahrhaftigkeit attributum ἐνεργητικόν, quo Deus dicendo vero in servandis promissis et implendis comminationibus suis constans est. Reinhard (S. 117) definirt sie als illud attributum, quo quidquid rebus creatis patefacit, id accurate cum ipsius consiliis earumque salute convenit. Wegscheider (p. 285): Veracitas, qua quaecunque Deus fallere nesciens de sua voluntate atque consiliis hominibus patefecit, voluntati ipsius omni modo consentiunt.

scher sey, und Twesten, daß er keine eigentliche wissenschaftliche Geltung habe [1]. Wir sind der nämlichen Meinung. Zwar entwickelt sich dieser Begriff unwillkührlich aus dem frommen Bewußtseyn, insofern dasselbe das, was es für göttliche Offenbarung hält, mit unbedingtem Vertrauen als reine Wahrheit auffaßt, und zuversichtlich erwartet, daß Gott das, was er beschlossen, verheißen und gedroht habe, zu der von ihm bestimmten Zeit auch in Ausführung bringen werde. Dieses Vertrauen spricht sich in vielen Stellen der heiligen Schrift mit hoher Kraft aus (z. B. Ps. 33, 4. Jos. 40, 8. Joh. 17, 17. Ebr. 5, 18. 1 Joh. 1, 5), und ist die Quelle des festen Glaubens, mit welchem der Christ die ihm in Christo gewordene Offenbarung auffaßt, und der unerschütterlichen Hoffnung, mit welcher er der Erfüllung der göttlichen Verheißungen entgegensieht (2 Cor. 1, 18. Röm. 3, 3. Tit. 1, 2. 1 Thess. 5, 24). Allein mag auch dieser Begriff seine natürlichen Wurzeln in dem frommen Bewußtseyn haben, so kann er doch in dieser Fassung in einer wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Glaubenslehre keine Aufnahme finden. Denn er beruht ganz eigentlich auf einer Trennung in Gott zwischen seinem Denken und der Offenbarung seiner Gedanken, zwischen seinen Verheißungen und Drohungen und der Ausführung derselben, wodurch nicht nur die Einheit des göttlichen Seyns aufgehoben, sondern Gott in die Schranken des endlichen Zeitverlaufs und dessen wechselnde Momente herabgezogen wird. Zwar wird die unwissenschaftliche Denkungsweise nicht den mindesten Anstand nehmen, die Offenbarungen und Thaten Gottes von seinen Gedanken und Rathschlüssen zu scheiden, und es ihm gleichsam als Verdienst anzurechnen, daß er sich in beiden unwandelbar gleich bleibt. Denn sie geht von dem Beispiele des Menschen aus, bey welchem dieser Unterschied Statt findet, und der nur allzuoft redend und handelnd mit seinem eigenen Meinen, Wollen und Wünschen in Widerspruch tritt. Allein gerade weil dieser Begriff der Wahrhaftigkeit Gottes aus der Beobachtung des Menschen entspringt, trägt er den Charakter des Anthro-

---

1) Wegscheider, a. a. O. Twesten, Vorles. II, 1. S. 51.

pomorphismus an sich, und kann auf wissenschaftliche Geltung keinen Anspruch machen.

Aus diesen Bemerkungen folgt aber keineswegs, daß Gott nicht in einem andern Sinne mit vollem Rechte als der Wahrhaftige bezeichnet werden könne. Die Wahrhaftigkeit Gottes scheint uns ein nothwendiges Moment in seiner das Reich der endlichen Geister in seinem ganzen Umfange und in seiner ganzen Dauer umfassenden Erlösungsthätigkeit zu seyn. Ausgesprochen findet sich der Begriff derselben auf eine sehr deutliche Weise in der Stelle 1 Tim. 2, 4, wo es heißt: Daß Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde, und daß sie alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Wir setzen sie in die göttliche Liebe, insofern diese die progressive Entfaltung der endlichen Geister zur höchstmöglichen Erkenntniß der Wahrheit und hiedurch die Realisirung des göttlichen Reiches, als eines Reiches der Wahrheit bedingt [1]. Da nun Gott sich in der Entwicklung seines Reiches selbst offenbart, und Selbstoffenbarung Gottes der letzte Zweck seiner gesammten Wirksamkeit und hiemit auch seiner erlösenden Thätigkeit ist, so können wir auch sagen, daß die Wahrhaftigkeit Gottes bestehe in seiner Liebe, insofern diese durch die Realisirung des göttlichen Reiches als eines Reiches

---

1) Auf eine solche Auffassung der göttlichen Wahrhaftigkeit deutet Twesten hin, welcher a. a. O. in einer Anmerkung sagt: Man könnte die Wahrhaftigkeit auch auf die Wahrheit und Gewißheit der göttlichen Offenbarung überhaupt, nicht bloß der übernatürlichen, sondern auch der natürlichen beziehen, und sie dann der Heiligkeit und Güte coordiniren, indem man neben der Sittlichkeit und Seligkeit die Erkenntniß der Wahrheit als dritten Bestandtheil des höchsten Gutes, dessen Mittheilung Gegenstand der Liebe ist, betrachtete. In diesem Sinne berief sich Des Cartes auf die göttliche Wahrhaftigkeit, um das Vertrauen auf die Zuverlässigkeit der deutlichen Erkenntniß zu begründen. Mit der aufgestellten Definition läßt sich auch die von Hase (S. 163) gegebene vereinigen, nach welcher die göttliche Wahrhaftigkeit diejenige Eigenschaft ist, durch welche Gott die Kunde über das an sich Gute, oder seinen Willen, jedem Individuum soweit mittheilt, als es denselben zu fassen vermag.

der Wahrheit die Selbstoffenbarung Gottes vollzieht [1].

Der ewige Geist hat die von ihm gesetzten selbstbewußten Wesen mit hohen Kräften der Erkenntniß ausgestattet. Sie sollen vermittelst derselben sich des Seyns der Dinge denkend bemächtigen, und in eben dem Grade, als sie sich desselben bemächtigen, sich von demselben befreien und sich über es erheben. Alle diese Erkenntnißkräfte stehen aber, wie alles Endliche, unter dem Gesetze des Werdens; nur in allmähligem Progresse entfalten sie sich; langsam, und durch viele Umwege, schreitet die Menschheit in ihrer intellectuellen Bildung voran. Das Reich der Wahrheit steht unter den Bedingungen der Zeit und entwickelt sich nach und nach. Allein in der Tiefe des endlichen Geister-Reiches wirkt und waltet eine von Gott in dasselbe gelegte Macht, welche es nicht ruhen noch rasten läßt, sondern beständig weiter vorantreibt, um das Seyn der Dinge mit dem Gedanken vollständiger, klarer, tiefer, umfassender zu ergreifen — das ist der Trieb nach Wahrheit, welcher im Grunde nichts anders ist als der Trieb des Geistes, Geist zu seyn, und sein Leben in der Richtung des Denkens immer herrlicher zu entfalten und zu offenbaren. Von diesem Triebe beherrscht bleibt das Reich der Geister in beständiger Bewegung; es kann niemals ganz stille stehen auf der Bahn seiner theoretischen Entwicklung, noch weniger entschieden zurückkehren. Jede Generation wird Erbe des durch die vorhergehenden Generationen erworbenen Schatzes von Erkenntniß, und strebt unwill-

1) Als eine besondere Äußerung der Wahrhaftigkeit Gottes wird häufig auch seine Treue (πίστις τοῦ θεοῦ, fidelitas, constantia, 4 Mos. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. Ps. 33, 11. Röm. 3, 3. 2 Tim. 2, 11. Vergl. Röm. 11, 29. Hebr. 6, 17. 18) aufgeführt, worunter man die Beständigkeit Gottes in Erfüllung seiner Verheißungen und Drohungen versteht. Allein es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß auch diese Begriffsbestimmung keine wissenschaftliche Geltung hat. Außer den in Bezug auf die gewöhnliche Definition von Wahrhaftigkeit angeführten Gründen, läßt sich gegen diese noch einwenden, daß bey Gott, dessen Wirksamkeit sich überall an die von ihm selbst eingeführten Gesetze anschließt, von Verheißungen und Drohungen eigentlich nicht die Rede seyn kann.

führlich diesen Schatz zu vermehren. Zu jeder Zeit treten, von Gott berufen, Geister auf, ausgestattet mit allen den Kräften, welche sie eignen, die Ideenfülle der ganzen frühern Zeit in sich aufzunehmen und auszusprechen, und so ihrem Geschlechte den Impuls zu geben zu neuen Fortschritten auf der Bahn des Wissens, prophetische Männer, Sprecher ihrer Zeit und eben darum Sprecher Gottes, seine Werkzeuge in dem großen Erziehungswerke der Menschheit. Hoch über alle diese Organe Gottes ragt Christus empor, mit Recht in der Schrift des Menschen und Gottes Sohn genannt (Ebr. 1, 1). In ihm erschien die menschliche Natur in ihrer wahren Vollendung, und eben darum in ihrer innigsten Einheit mit Gott. Die höchsten Ideen, welche dem Princip nach in dem menschlichen Geiste wurzeln, gingen in seinem Geiste zuerst in vollem Lichte auf. Er war der Träger aller Wahrheit, welche die Vorwelt nicht nur erkannt, sondern denkend gesucht und ersehnt hatte. Was der Geist ihm eingab, das sprach er aus, nicht in enger Bestimmtheit des Ausdrucks, in starren, wissenschaftlichen Formeln, sondern in einfachen aber gewaltigen Worten, oft in bildlicher Verhüllung. Hiedurch gerade sollte verhütet werden, daß seine Lehre nicht gedankenlos ergriffen, nicht als todter Schatz weiter fortgepflanzt würde. Denn nicht hemmen sollte sie den Geist der Menschheit in seiner Bewegung, sondern ihn entbinden, und ihm einen mächtigen, neuen Schwung ertheilen auf alle künftigen Zeiten. Niedergelegt in die christliche Gemeinschaft sollten die von ihm geoffenbarten Wahrheiten diese in steter Spannung erhalten, und zu einem lebendigen, in unaufhörlichem Fortschritt und weiterer Entfaltung begriffenen Körper machen. Im Bewußtseyn der unermeßlichen Tiefe der in den einfachsten Formen durch Christum zur Offenbarung gekommenen göttlichen Wahrheiten, sollten die Gläubigen alle Kräfte aufbieten, um durch alle Verhüllungen des Ausdrucks hindurchzudringen, die Ideen immer klarer und lichtvoller zu erfassen, sie immer deutlicher in ihrer Übereinstimmung mit den wandelbaren Principien des vernünftigen Bewußtseyns zu erkennen, und auf diese Weise Glauben und Wissen zu vollkommner Versöhnung zu bringen. Jedes Zeitalter sollte dieses

Entwicklungswerk der christlichen Wahrheit weiter fortsetzen, und den Glauben lebendig erhaltend ihn fortbilden zu höherer Verklärung. — Wie wenig dieses Werk noch abgeschlossen ist, das beweiset das gewaltige Ringen der Zeit, die Lehren des Evangeliums tiefer, allseitiger als bisher zu ergründen, und sie mit dem gesammten zur Entfaltung gekommenen Wissen zu vereinigen.

In diesem Daseyn indessen gelangt das göttliche Reich der Wahrheit niemals zu seiner Vollendung. Möge die Menschheit auch in ihrer intellectuellen Bildung voranschreiten, so weit sie wolle, ihr Wissen bleibt Stückwerk, und erst in einem andern Daseyn wird ihr das vollkommne Wissen aufgehen (1 Cor. 13, 9—13). Dort erst werden die endlichen Geister die göttliche Wahrheit in ungetrübtem Lichte erschauen, und je weiter sie kommen in der Erfassung und Ergründung derselben, desto herrlicher wird sich der ewige Geist, die Urquelle alles Lichts und aller Wahrheit, in ihnen offenbaren.

b. Heiligkeit Gottes.

Die Heiligkeit Gottes darf von seiner Liebe eben so wenig geschieden werden, als seine Wahrhaftigkeit. Wenn letztere die auf die Verwirklichung eines Reiches der Wahrheit gerichtete Liebe Gottes ist, so ist jene dieselbe Liebe in Beziehung auf die Entwicklung des göttlichen Reiches als eines Reiches der Sittlichkeit. Allein auch die Gerechtigkeit Gottes kann keinen andern Zweck haben als den angegebenen; woraus unmittelbar folgt, daß auch zwischen der Heiligkeit Gottes und seiner Gerechtigkeit ein unauflöslicher Zusammenhang herrschen und letztere ebenfalls in der göttlichen Liebe ihren Grund und ihre Wurzel haben müsse.

Diese Beziehung der göttlichen Heiligkeit auf das Sittliche liegt ganz eigentlich in dem biblischen Begriffe derselben. Sie tritt schon in dem A. T. hervor. Denn mag es auch seyn, daß bey den Hebräern das Wort kadosch ursprünglich nicht im moralischen Sinne, sondern von physischer Reinheit, von Abgesondertheit von allem Profanen, Gemeinen gebraucht wurde (wie z. B. 2 Mos. 19, 6. 3 Mos. 11, 44. Ps. 99, 9. 71, 22 ꝛc.), so finden

sich doch auch Stellen, in welchen die Bedeutung dieses Wortes offenbar in das Moralische übergeht (wie 3 Mos. 19, 2. 20, 7), während in vielen andern Stellen der Begriff der Heiligkeit Gottes, als des über alles Sündliche unendlich erhabenen, vollkommen guten Wesens deutlich ausgesprochen ist (S. 5 Mos. 32, 4. Ps. 11, 7. 5, 5—7. 33, 5. Ps. 15). In dem N. T. hat die Heiligkeit Gottes nirgends eine andere Bedeutung (S. 1 Petr. 1, 15. 16. Ephes. 4, 24. Vergl. 1 Joh. 1, 5—7. Jac. 1, 13. 17). Gott ist demnach, dem biblischen Begriffe zufolge, der Heilige, insofern er seinem Wesen und Willen nach, von allem sittlich Bösen absolut frei, vollkommen gut (Matth. 19, 17), und daher auch schlechthin nichts als das Gute wollend ist.

Die in dieser Auffassung des Begriffs enthaltene Wahrheit ist nicht zu verkennen; allein dieselbe ist speculativ zu fassen; darum sind alle Begriffsbestimmungen, die sich zu enge an die biblische Ausdrucksweise anschließen, nicht zu billigen [1]). Zwei Fehler sind es besonders, die an den meisten Definitionen der Heiligkeit Gottes zu rügen sind, einmal, daß durch sie in Gott ein Leidentliches gesetzt wurde (was der Fall war, wenn man dieselbe als Wohlgefallen an dem Guten, und Mißfallen an dem Bösen beschrieb), wodurch nicht nur Gott von den Handlungen der endlichen Wesen abhängig gemacht, sondern auch die Heiligkeit Gottes als eine ganz ruhende Eigenschaft dargestellt, und aller praktischen Momente entkleidet wurde [2]);

---

1) Hieher gehören unter andern folgende Definitionen: Quenstedt I, p. 420: Summa omnisque omnino labis aut vitii expers in Deo puritas, munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis. Henke (Lin. fid. Christ. p. 66): Deus ab omni labe purissimus, omnis pravi osor irreconciliabilis, boni rectique amantissimus. Reinhard (S. 120): Attributum, quo Deus non nisi honesta appetit et probat. Wegscheider (p. 273): Ea Dei perfectio absoluta, qua ipse summum bonum, rectum atque honestum perfectissime cognitum nunquam non probat.

2) Schleiermacher (Christl. Gl. 1. S. 507): Wohlgefallen und Mißfallen in ihrem Gegensatz sind nicht ohne leidentliche Beimischung; und wird diese nicht zuvor beseitigt, so schließt diese Eigenschaft eine Störung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in

sodann, daß man bey derselben von der Vorstellung des Sittengesetzes als eines außerhalb Gottes sich befindenden ausging, von welchem das göttliche Wollen und Wirken in gleichem Sinne wie das menschliche abhänge, während doch in der Wahrheit das Sittengesetz absolut von Gott abhängt und nichts anders ist als der Ausdruck des göttlichen Willens, oder vielmehr des ganzen göttlichen Wesens als des vollkommen guten [1]. Gleichwie jede andere Eigenschaft Gottes, so tritt auch seine Heiligkeit in seiner absoluten Causalität hervor; sie ist daher durch und durch activ, offenbart sich aber erst in dem Reiche der vernünftigen Geister. Wir werden uns derselben bewußt durch das Bewußtseyn des unserm Wesen inwohnenden sittlichen Gesetzes, und unserer in demselben sich aussprechenden Bestimmung zu reiner sittlicher Güte. Denn wir können, indem wir von dem Gedanken Gottes als des absoluten Geistes ausgehen, dieses Gesetz, gleichwie unsere Bestimmung, durchaus nur als von Gott gesetzt ansehen, wodurch wir uns zu der Überzeugung erheben, daß Gott selbst seinem eigensten Wesen nach das hypostatisch Gute in absoluter Vollendung ist [2]. Eben darum, weil er dieses ist, muß auch seine Wirksamkeit auf die Entwicklung des endlichen Geister-Reiches zu einem Reiche reiner Sittlichkeit gerichtet seyn, in welchem er sich selbst offenbart, und um so vollkommner offenbart, je höher die Ausbildung ist, zu welcher es hinanreift. Die Heiligkeit Gottes besteht demnach in seiner Liebe, insofern sie durch das den endlichen Geistern vorgeschrie-

---

sich, indem ein Zustand Gottes bestimmt wird durch menschliche Handlungen, mithin zwischen Gott und Menschen ein Verhältniß der Wechselwirkung eintritt. Überdies wäre die Eigenschaft eine bloß innerliche, ruhende, dergleichen das unmittelbare fromme Selbstbewußtseyn keine Veranlassung gibt aufzustellen.

1) Sehr richtig bemerkt Wegscheider (p. 273): Minime Deus cogitandus est tanquam pendens ex lege ethica vel eidem subjectus tanquam potestati cuidam alienae; sed Deus sanctus ipsa ea lex est, natura quidem hypostatica indutus. Vergl. Romang, System der natürl. Religionsl. S. 278.

2) Matth. 19, 17: Οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός.

bene Sittengesetz ihre Entfaltung zu reiner sittlicher Güte bedingt; oder mit andern Worten, indem sie durch das den endlichen Geistern eingepflanzte Sittengesetz die Entwicklung des göttlichen Reiches als eines Reiches der Sittlichkeit bedingt, durch welches Gott selbst zur Offenbarung gelangt [1]).

Es folgt aus dem aufgestellten Begriffe, daß wir das Setzen der sittlichen Gesetzgebung, welche gewöhnlich als justitia legislatoria unter den Begriff der Gerechtigkeit Gottes gezogen wird, schon unter den Begriff der Heiligkeit Gottes ziehen; wir glauben hiemit der gewöhnlichen Bedeutung von Gerechtigkeit entsprochen zu haben, welcher nicht sowohl die Aufstellung von Gesetzen, als vielmehr die Handhabung derselben zugeschrieben wird, wie denn auch die heilige Schrift nicht die göttliche Gesetzgebung, sondern nur die Aufrechthaltung derselben durch die über ihre Übertretung verhängten Strafen auf die göttliche Gerechtigkeit zurückführt [2]).

Es ist hier nicht der Ort, uns weiter über die Natur der sittlichen Gesetzgebung Gottes auszulassen. Nur so viel mag hier bemerkt werden, daß dieselbe nichts anders ist als das von Gott gesetzte praktische Lebensgesetz der endlichen Geister, welchem der sie bewegende Trieb des Lebens Gehorsam zu lei-

1) Vergl. Böhme, die Lehre von den göttlichen Eigensch. S. 124: Heiligkeit, die absolute Vollkommenheit des göttlichen Wesens, gesetzgebend zu seyn für die moralische Welt; und ihre eigene Wesenheit beruht darauf, daß Gottes, des Heiligen, Seyn und Willen mit dem auch uns, den Vernünftigen der Welt, bekannten Moralgesetze absolut vollkommen zusammenstimmt. Schleiermacher (Christl. Gl. 1. S. 503) versteht darunter diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben, mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist. Einfacher def. er sie (S. 506) als die in dem Gesammtleben der Menschen gesetzgebende göttliche Ursächlichkeit. Noch näher an die von uns aufgestellte Definition schließt sich die von Twesten (Vorles. II, 1. S. 48) gegebene an, nach welcher die göttliche Heiligkeit besteht in der Liebe Gottes, insofern die Sittlichkeit aller vernünftigen Wesen Gegenstand seines Willens ist.

2) S. Twesten, a. a. O. S. 49 Anm.

sten gebietet. Dem Wesen der Geister inhärirend ist es ein Band, welches sie alle umschlingt, und mit Gott dem absolut guten Geiste vereinigt. Gleichwie nun die endlichen Geister berufen sind, sich denkend durch strenge Befolgung der ihnen inwohnenden theoretischen Gesetze zu höchstmöglicher Erkenntniß der Wahrheit emporzuschwingen, so sind sie auch berufen, wollend und handelnd mit dem ihnen von Gott eingepflanzten sittlichen Gesetze in Harmonie zu treten und sich zu vollendeter Güte auszubilden. Je weiter sie auf der Bahn der sittlichen Entfaltung sich voranbewegen, desto mächtiger und beseligender wird das sie durchdringende Lebensgefühl, desto herrlicher strahlt in ihnen die göttliche Ebenbildlichkeit, desto vollkommner wird Gott durch sie zur Offenbarung gebracht.

Hier entsteht nun die Frage, auf welche wir schon oben aufmerksam gemacht haben, wie mit der Heiligkeit Gottes die Realität des Bösen vereinigt werden könne? — des Bösen sagen wir, und nicht des Übels, aus dem ebenfalls schon oben angeführten Grunde, daß beide, ungeachtet ihres engen Zusammenhangs, doch keineswegs identisch sind. Wenige Fragen haben eine größere Bedeutung, wenige haben die Denker aller Zeiten und Länder mehr beschäftigt, wenige sind auf so verschiedenartige Weise beantwortet worden, als diese. Ungern versagen wir uns hier eine umfassendere Untersuchung über dieselbe: allein wir müssen uns, um uns nicht zu weit von unserm nächsten Zwecke zu entfernen, hier, wie bei dem Problem der Vereinbarkeit des Übels mit der göttlichen Güte, auf einige Andeutungen beschränken.

Da alles Böse einen Act der menschlichen Willensfreiheit zur nothwendigen Voraussetzung hat, so muß auch jeder Versuch, den Ursprung der Sünde in der von Gott gesetzten Welt zu erklären, und ihre Vereinbarkeit mit der göttlichen Heiligkeit nachzuweisen, auf die dem Menschen von Gott verliehene Freiheit des Willens zurückgehen. Allein worin besteht nun die Freiheit? Ist sie, im allgemeinen, metaphysischen Sinne, das Vermögen absoluter Selbstbestimmung nach den dem Menschen inwohnenden Gesetzen des Seyns (denn die Freiheit ist in keiner Beziehung ein gesetzloses, zufällig wirkendes Vermö-

gen), so ist die sittliche Freiheit das Vermögen des Menschen, sich in seinem Wollen und Handeln absolut nach der ihm inhärirenden sittlichen Gesetzgebung zu bestimmen. Es folgt daraus, daß wenn der Mensch in allen Momenten seines Lebens wahrhaft frei handelte, er niemals sündigen würde. Vollendete Freiheit wäre sittliche Vollkommenheit, eine Nothwendigkeit des Willens, dem göttlichen Gesetze in allen seinen Acten ein vollkommnes Genüge zu leisten, wie denn überhaupt die Freiheit nur mit dem Zwange, nicht aber mit der Nothwendigkeit im Widerspruche steht, so wenig, daß sie in ihrer höchsten Vollendung zur Nothwendigkeit wird. Es erhellt hieraus, daß die bloße Hinweisung auf die menschliche Willensfreiheit keineswegs genügt, das große Problem der Sünde zu lösen. Wir müssen die sittliche Freiheit des Menschen allerdings auf Gott zurückführen, sie als eine von ihm gesetzte betrachten. Allein mit derselben hat Gott dem Menschen so wenig ein Vermögen zum Bösen verliehen, daß sie es gerade ist, durch welche der Mensch sich der Gewalt des Bösen entreißen und zu einem Wollen und Handeln erheben soll, welches mit dem göttlichen Gesetze, und folglich mit Gott selbst in vollkommner Harmonie steht [1]). Es frägt sich daher noch immer: Woher die Sünde, und wie die Realität derselben mit der göttlichen Heiligkeit vereinigt werden könne?

Es ist indessen zu bemerken, daß der aufgestellte Begriff der sittlichen Freiheit nicht derjenige ist, von welchem diejenigen ausgehen, welche bey dem Versuche, den Ursprung der Sünde, und ihre Vereinbarkeit mit der göttlichen Heiligkeit zu erklären, auf sie provociren. Sie sehen in derselben nichts anders als das Vermögen der Wahl zwischen dem Guten und Bösen. Allein das ist nicht die eigentliche Freiheit, sondern die Willkühr, und diese ist eben nur die noch unvollkommne, im Werden begriffene Freiheit. Wahr ist es allerdings, daß in die-

1) Jacobi, von göttlichen Dingen 2c. W. 3. S. 324: Die moralische Freiheit besteht so wenig in einer unseligen Fähigkeit widersprechender Dinge, das Böse wie das Gute zu wollen, daß wir bloß in sofern diese unselige Fähigkeit uns beiwohnt — nicht frei sind.

sem Daseyn noch kein Mensch zu dem vollkommnen Besitz seiner sittlichen Freiheit gelangt. Es hängt mit der Endlichkeit des Menschen, vermöge welcher er in jeder Beziehung ein werdendes Wesen ist, zusammen, daß auch seine Freiheit eine werdende, folglich unvollkommne, jedoch bestimmt ist, sich in unendlichem Progresse zu entwickeln und auszubilden. Die Menschen bleiben alle, mehr oder weniger, in der Willkühr befangen. Vollendete Entfaltung ihrer Willensfreiheit ist ein Ziel, nach dem sie ringen, ohne es jemals, in diesem Daseyn, vollständig erreichen zu können. Fassen wir nun die Freiheit nicht als solche, sondern als eine werdende auf, gehen wir dem natürlichen Entwicklungsgange des Menschen nach, so dürften wir wohl auf demjenigen Wege seyn, auf welchem sich das berührte Problem so befriedigend lösen läßt, als es uns innerhalb der unserm Geiste gesetzten Schranken möglich ist.

Bey seinem Eintritte in das gegenwärtige Daseyn steht der Mensch unter der unbedingten Herrschaft der Sinnlichkeit, und der mit dieser unauflöslich zusammenhängenden äußern Natur. Von tiefem Dunkel umflossen hat der Geist noch nicht einmal das Bewußtseyn seiner selbst, noch weniger der göttlichen Gesetze, unter welchen er steht, und welche sein ganzes Wollen und Wirken absolut determiniren sollen. Es ist allerdings noch Einheit in der menschlichen Natur, allein eine Einheit, welche darin begründet ist, daß das wahre Wesen des Menschen noch in tiefem Schlummer befangen, und mit seinen erhabenen Ansprüchen noch gar nicht hervorgetreten ist. Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch (Joh. 3, 6); allein der Mensch soll vom Geiste geboren und selbst Geist werden: er soll sich aufschwingen zu der Höhe, wo er ohne Kampf und Anstrengung, mit Bereitwilligkeit und Freude, durch eine Art von innerer Nothwendigkeit in seinem ganzen Wollen und Handeln und Streben und Seyn sich einzig nach dem ihm als praktisches Lebensgesetz inhärirenden Gesetze Gottes entscheidet, und der Sinnlichkeit sich als eines willigen Werkzeuges bedient, um seine Zwecke zu realisiren. Der Geist, ursprünglich ein Sclave des Fleisches und der Welt, soll sich zur unbedingten Herrschaft über beide erheben, also daß er nicht ferner bestimm-

bar durch die von ihnen ausgehenden Antriebe, sich überall von dem ihm wesentlich inwohnenden göttlichen Gesetze bestimmen läßt und eben hiedurch in allen praktischen Äußerungen sein Wesen in voller Reinheit und Klarheit zur Offenbarung bringt.

Allein zwischen dem ursprünglichen Zustande des Menschen und diesem strahlenden Ziele seiner Bestimmung liegt ein großer, weiter Zwischenraum, den der Mensch in der allmähligen Vollziehung seines Werdens, zu durchwandern hat. Das ist das große, dunkle Gebiet der Sünde. Wenn nämlich der Mensch kaum aus seinem ersten Geistesschlummer erwacht ist, so kündigt sich, wenn auch zuerst leise, in seinem Bewußtseyn das göttliche Gesetz an; er fühlt sich berufen zu einer Weise des Wollens und Handelns, welche von seinen sinnlichen Begierden und Trieben ganz unabhängig, und in vielen Fällen diesen durchaus zuwider ist. Auf der einen Seite wird er sich der Kraft bewußt, den sittlichen Ansprüchen des Geistes Genüge zu leisten; auf der andern Seite aber zieht ihn die Sinnlichkeit mit furchtbarer Gewalt an, und findet eine mächtige Stütze in der äußerlichen Welt, mit welcher die innigsten Bande sie verknüpfen, und durch deren Einwirkungen sie in beständiger Aufregung und Spannung erhalten wird, und in der Sündhaftigkeit der Gesellschaft, innerhalb welcher der Mensch zum Bewußtseyn gelangt. Jetzt ist die ursprüngliche Einheit seines Seyns gebrochen, der in seiner doppelten Natur begründete, von Paulus (Röm. 7, 14 ff.) so meisterhaft geschilderte Antagonismus hat begonnen, mit ihm ist die Möglichkeit der Sünde eingetreten, die jetzt nur allzuoft zur Wirklichkeit wird. Der Mensch vernimmt in seinem Bewußtseyn die Stimme des göttlichen Gesetzes; er weiß es, daß er ihm unbedingten Gehorsam leisten *soll*, daß er diesen Gehorsam ihm auch leisten *kann*; allein ein mächtiger Zug knüpft ihn an seine Sinnlichkeit, er bringt ihr die Forderungen seines Geistes zum Opfer dar; er leistet Verzicht auf das ihm inwohnende erhabene Vermögen, ihr entgegen das göttliche Gesetz zu erfüllen, und gibt sich kraftlos ihren Impulsen hin; noch mehr, er nimmt das Princip der Sinnlichkeit als Maxime auf, macht es zur höch-

sten Regel seines Wollens, bestimmt sich nach demselben in seinem Handeln, und bietet nicht selten alle seine Energie auf, um sie durchzusetzen. Und welches ist diese Maxime? Es ist die Selbstsucht. Denn Selbstsucht ist das allgemeine Gesetz, welches die ganze vernunftlose Natur mit eiserner Nothwendigkeit beherrscht. Das eigentliche Gesetz des Geistes dagegen ist die Liebe. Allein dem Fleische, und mit ihm der ganzen äußern Naturgewalt sich hingebend, verläugnet der Geist das ihm eigenthümliche Gesetz, unterwirft sich dem Gesetze der vernunftlosen Natur, nimmt es mit Bewußtseyn in sich auf, und entwickelt so in sich die geistige Selbstsucht, die schlimmste, verwerflichste, hartnäckigste, die es geben kann [1]).

---

1) Gegen die hier aufgestellte Theorie spricht sich mit Entschiedenheit Julius Müller aus (Vom Wesen und Grunde der Sünde. S. 142 ff.). Wir erkennen gern, daß er in dem hier einschlagenden Abschnitte viel Wahres und Beherzigenswerthes sagt; allein mit welcher Aufmerksamkeit wir auch zu wiederholten malen die von ihm entwickelten Gründe erwogen, fanden wir uns dennoch nicht veranlaßt, die aufgestellte Ansicht von der Genesis der Sünde aufzugeben. Müller selbst gibt zu (S. 146), „daß die Sinnlichkeit — im gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur — auf den Willen wirkt als Reiz, sich gegen die Forderung des sittlichen Gesetzes zu bestimmen, daß ferner die Übermacht der sinnlichen Interessen über die geistigen, wenn auch keineswegs die einzige Form, doch eine der Hauptformen ist, in denen die sittliche Zerrüttung des menschlichen Lebens sich offenbart." Allein er frägt: Woher es denn komme, daß der Geist die Sinnlichkeit zu seinem Princip macht, anstatt sich nach seinen eigenen Gesetzen zu bestimmen, und so in positive Selbstverkehrung des Willens verfällt? Um dies zu erklären, darf man sich freilich nicht damit begnügen, sich auf eine natürliche Schwäche und Ohnmacht des Geistes zu berufen; allein mit desto mehr Recht beruft man sich darauf, daß der Geist, und die einen Grund-Charakter desselben ausmachende Freiheit im Werden begriffen sind, und daß zu der Zeit, wo der Geist noch kaum aus seiner primitiven Bewußtlosigkeit erwacht ist, die Sinnlichkeit mit ihren Trieben schon in voller Activität ist. Allein Müller frägt weiter: Warum denn doch der Geist, so wie er seiner selbst und seiner göttlichen Bestimmung sich bewußt wird, nicht sofort die sinnliche Natur seinem Willen unterwirft, und durch denselben unwandelbar beherrscht? Hierauf dient aber zur Antwort: Weil der Geist

Hier stehen wir also in dem Gebiete der Sünde, und es gibt keinen Menschen, der nicht bey dem Austreten aus der

---

bey dem Erwachen zum Selbstbewußtseyn und zum Bewußtseyn des sittlichen Gesetzes noch nicht zu seiner vollen Stärke gelangt, sondern eben noch im Aufstreben zu seiner wahren Entfaltung begriffen ist. Eine innere Zerrüttung des Geistes, einen ursprünglichen Abfall desselben von Gott anzunehmen, dazu ist doch wirklich kein genügender Grund vorhanden. Wahr ist es allerdings, daß die Sinnlichkeit als solche nicht böse, daß sie auch an und für sich nicht Princip der Sünde ist; das Böse entspringt am Ende immer aus dem Geiste und findet Statt, wenn derselbe dem göttlichen Gesetze, dessen er sich bewußt ist, zuwider sich für den sinnlichen Reiz entscheidet. Darum ruht auch die Schuld auf dem Geist und nicht auf der Sinnlichkeit. Wenn Müller bemerkt, daß doch viele Sünden und Laster mit der Sinnlichkeit nichts zu thun haben, wie Herrschsucht, Ehrgeiz ꝛc., so hat er Recht, wenn von einem directen Zusammenhang derselben mit der Sinnlichkeit die Rede ist. Allein bedenkt man, daß das Princip der ganzen vernunftlosen Schöpfung die Selbstsucht ist, die sich schon in der Pflanze äußert, und alle Bestrebungen und Thätigkeiten des Thieres bestimmt, und daß diese Selbstsucht eben auch Princip der menschlichen Sinnlichkeit ist, so erklärt sich Alles. Der sinnlichen Macht sich überlassend, und so sich selbst aufgebend, gibt der Geist, wenigstens momentan, auch das ihm inwohnende Lebensgesetz, nämlich das Gesetz der Liebe auf, und nimmt statt dessen das Princip der Sinnlichkeit, die Selbstsucht, als Maxime an. So verfällt er in die geistige Selbstsucht, in welcher sich gerade die höchste Macht der Sünde äußert. Aus ihr entspringen der Ehrgeiz, die Herrschsucht und viele andere Laster, welche, wenn sie auch nicht unmittelbar aus der Sinnlichkeit entspringen, dennoch mit ihr zusammenhängen, und ihre Herrschaft zur nächsten Veranlassung haben. — Faßt man den Zusammenhang des Bösen mit der Sinnlichkeit aus dem angegebenen Gesichtspunkte auf, so wird man auch keinen Grund sehen zu den praktisch nachtheiligen Folgen, welche Müller als nothwendige Consequenzen der Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit betrachtet. Nicht darum handelt es sich ja, die Sinnlichkeit zu ertödten, denn sie ist an und für sich nicht böse, sie kann dem Geiste dienstbar, sie soll das Organ seyn, durch welches er in der materiellen Welt seine Zwecke realisirt. Es handelt sich einzig darum, daß der Geist der Sinnlichkeit gegenüber sich selbst behauptet, den Reizen derselben, überall wo sie dem göttlichen Gesetze widersprechen, einen standhaf-

kindlichen Unschuld dieses finstere Gebiet betreten müßte, keinen, der die Laufbahn durch dasselbe ganz vollendete. Das ist offenbar Lehre der heiligen Schrift, welche überall von dem Gedanken ausgeht, daß der Mensch von Natur aus noch nicht ist, was er werden soll, daß jeder der Sünde verfallen ist, und nur durch eine sein ganzes Wesen umfassende, umwandelnde Wiedergeburt das ihm gesteckte Ziel der Bestimmung erreichen kann.

---

ten Widerstand leistet, und sich einzig von diesem in seinen Willensbestimmungen regieren läßt.

Auch darin müssen wir Müller widersprechen, daß die Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit im N. T. keine Bestätigung finden soll. Allerdings stellt die Schrift nicht die Lehre auf, daß die Sünde unmittelbar aus dem Fleisch hervorgehe; den eigentlichen Ursprung derselben verlegt sie in den Geist des Menschen, wo die Willensbestimmungen Statt finden (Matth. 15, 19. Röm. 7, 15. 16). Allein sicher scheint es uns, daß die Schrift die Sinnlichkeit (σάρξ) als das Centrum aller πειρασμοί, und daher als die gewöhnliche Veranlassung zur Sünde darstellt. Mag auch das Wort σάρξ in manchen Stellen die von Müller ihm beygelegte Bedeutung haben: die der Gemeinschaft mit Gott beraubte, sich selbst überlassene (kürzer die sündhafte) Menschen-Natur, so deutet doch schon die Bezeichnung dieses Begriffs mit σάρξ darauf hin, daß die Apostel das Sündhafte der menschlichen Natur mit der Sinnlichkeit in irgend eine Verbindung setzten. Zudem gesteht Müller selbst ein, daß es in dem N. T. einige Stellen gibt, für welche die angegebene Bedeutung nicht recht passen will. Unter diese würden wir aber unbedenklich einige Stellen rechnen, auf welche Müller jene Bedeutung von σάρξ anwenden will, namentlich Röm. 7, 14 ff. Gal. 5, 13—24, die uns, besonders wenn sie mit Jac. 1, 14 verglichen werden, offenbar den Gedanken auszusprechen scheinen, daß die Sünde entsteht, wenn der Geist sich selbst aufgibt, um sich dem dem göttlichen Gesetz widersprechenden sinnlichen Reiz zu überlassen. Was bey einer Untersuchung über die die Genesis der Sünde betreffende neutestamentliche Lehre nicht übersehen werden darf, ist der Umstand, daß sich die allgemeine Denkungsweise in dem apostolischen Zeitalter für den Zusammenhang der Sünde mit der Sinnlichkeit aussprach. Man sehe z. B. wie Philo sich über diesen Gegenstand erklärt, bey Gfrörer, Philo und die Alex. Theosophie, 1r Thl. S. 393. Man sehe auch Wahl, Clavis p. 449. Klaiber, von der Sünde und Erlösung, S. 29 folg.

Das Böse hängt also genau mit dem natürlichen Entwicklungsgange des Menschen zusammen, vermöge dessen er durch successiven Fortschritt sich aus dem Zustande des vollkommnen Beherrschtseyns von der blinden sinnlichen Naturgewalt, zum Zustande der unbedingten Herrschaft des Geistes über das Fleisch und die Welt, des vollendeten Sichselbstbestimmens des Geistes nach dem ihm wesentlich inwohnenden göttlichen Gesetze erheben soll. Allein das Gesagte reichet noch nicht hin, die große Frage zu lösen: Wie die Realität des Bösen mit der Heiligkeit Gottes vereinigt werden könne? Indessen stellt sich uns doch, von dem gewonnenen Standpunkte aus diese Frage in einem neuen Lichte dar. Sie ist nämlich jetzt so zu fassen: Warum hat der Allheilige dem Menschen einen solchen Entwicklungs-Gang vorgeschrieben?

Die nächste Antwort, welche auf diese Frage gegeben werden kann, ist die: Weil der Mensch, als endliches Wesen, in jeder Beziehung unter dem Gesetze des Werdens steht; weil auch seine Freiheit eine werdende ist, und die noch nicht gewordene, noch nicht zur vollkommnen Entfaltung gelangte Freiheit die Möglichkeit der Übertretung des göttlichen Gesetzes in sich schließt.

Die Möglichkeit fällt daher allerdings auf Rechnung Gottes; die Wirklichkeit aber auf Rechnung des Menschen; weßhalb die Sünde auch immer Schuld begründet, die aber freilich um so geringer ist, je unentwickelter noch die Freiheit und das ganze geistige Seyn des Menschen, und je mächtiger der Reiz zum Bösen ist, Verhältnisse, die nur der Allmächtige vollkommen kennt, der daher auch allein im Stande ist, in jedem gegebenen Falle den Grad der Schuld genau zu ermessen.

Wenn wir die Entstehung der Sünde in dem Werden der menschlichen Freiheit und Sittlichkeit begründet seyn lassen, so sind wir darum keineswegs mit denjenigen einverstanden, welche das Böse als etwas rein Negatives betrachten. Weder aus einem Defectus, noch aus einer Privatio läßt sich dasselbe erklären. Wollte man das Böse aus der Unvollkommenheit des Menschen, aus den ihm als endlichem Wesen mangelnden Realitäten ableiten, so müßte man es auch dem Baum als etwas Böses anrechnen, der animalischen Irritabilität zu

entbehren, und dem Thiere, der Vernunft beraubt zu seyn. Alles Endliche wäre hiemit, als Endliches, etwas Böses, und die Welt als Inbegriff alles Endlichen von dem Bösen bis in die Tiefe durchdrungen. — Wollte man sagen, daß das Böse seinem wahren Wesen nach das noch nicht gewordene Gute ist, so würde man den gleichen Irrthum begehen, in welchen man verfiele, wenn man das Licht aus der Finsterniß ableiten wollte. Das sich contradictorisch Widersprechende kann nicht mit einander in einem genetischen Verhältnisse stehen. Das Böse ist mehr als bloße Unvollkommenheit, mehr als das noch nicht gewordene Gute. Es beruht auf bewußten Willensbestimmungen, durch welche sich der Mensch mit dem göttlichen Gesetze in Widerspruch stellt; es ist positiver Antagonismus gegen den Willen Gottes, Empörung gegen Gott. Darum gerade begründet es die Schuld, die zwar geringer, oder größer seyn kann, aber immer eine Verminderung des Werthes des sündigenden Objectes, und eine Würdigkeit der Bestrafung implicirt.

Allein wenn es gewiß ist, daß das Böse nicht in der bloßen Negativität besteht, so bleibt es auf der andern Seite nicht weniger gewiß, daß wenn die Freiheit des Menschen keine werdende wäre, auch das ganze große Lebens-Gebiet, in welchem die Sünde erscheint, und sich in ihrer oft gräßlichen Realität zeigt, verschwinden würde. So entsteht aber die Frage: Warum der heilige Urgeist den Menschen nur mit der Potentialität der Freiheit ins Leben treten läßt, die Actualität derselben aber an die Bedingung eines allmähligen Werdens gebunden hat? Hierauf können wir nun nichts anders antworten, als daß es eben in der Natur des Endlichen liegt, zu werden, und durch einen endlosen Progreß zum Seyn im eigentlichsten, eminentesten Sinne des Worts hinanzustreben, ohne dieses Ziel jemals vollkommen erreichen zu können. Wir könnten eben so gut fragen: Warum Gott den Baum sich nach und nach aus dem Keime entwickeln läßt, warum die Erde selbst so lange und große Entwicklungs-Perioden durchzumachen hatte, warum eben das All der Dinge aus lauter endlichen Wesen zusammengesetzt, und selbst ein Endliches ist? Hier stoßen wir auf ein Problem, dessen Unauflösbarkeit wir schon zugegeben

haben. Die Frage um die Vereinbarkeit des Bösen mit der göttlichen Heiligkeit hängt mit der um die Endlichkeit der Welt und deren Vereinbarkeit mit der Absolutheit Gottes zusammen, und hat, von dieser Seite her betrachtet, etwas Mysteriöses, das durch keine Forschung ganz aufgehellt werden kann [1].

Es ist sonderbar, daß man nur an dieser Bestimmung des Menschen, in allmähligem Progresse zu wahrer Freiheit, d. h. zur Sittlichkeit, zu reifen, Anstoß genommen, und eine andere ganz analoge Erscheinung so sehr übersehen hat. Ist es denn mit der Weisheit des Menschen nicht ganz der gleiche Fall wie mit seiner Tugend? Auch in intellectueller Hinsicht begrüßt der Mensch dieses irdische Daseyn in tiefem Schlummer; nach und nach erst erwacht sein Erkenntniß-Vermögen. Allein von dem ersten Erwachen desselben bis zu seiner vollkommnen Entwicklung — welch ein ungeheurer Zwischenraum! Und hier liegt doch das Gebiet des Irrthums, das der Mensch durchwandern muß. Zu voller, reiner, lichtvoller Erkenntniß der Wahrheit gelangt keiner, ohne dieses Gebiet durchzogen zu haben; der eine mag schneller durch dasselbe hindurcheilen, der andere sich auf demselben in endlosen Umwegen verirren. Allein durch Irrthum zur Wahrheit, durch das Dunkel zum Lichte, das ist doch nun einmal das Loos, welches dem Menschen von dem Urheber seines Daseyns angewiesen wurde. Dieser Bedingung kann keiner sich entziehen, denn auch sie hängt mit dem Endlichseyn des Menschen und dem ihm auferlegten Gesetze der stufenweisen Entwicklung unzertrennlich zusammen. Indessen liegt in dem Probleme, mit welchem wir uns beschäfti-

---

1) Jacobi, von den göttlichen Dingen ꝛc., W. Bd. 3. S. 324: Freiheit können wir uns nur in sofern zuschreiben, als wir uns einer jedem Widerstande gewachsenen Kraft in uns zum Guten bewußt sind. Warum diese Kraft, die der Geist selbst des Menschen, — das Vermögen in ihm ist, wodurch er sein Leben in sich selbst hat — dennoch nicht jeden Widerstand überwindet, also uns nicht wirklich frei seyn, sondern nur nach Freiheit, annähernd, streben läßt, ist ein undurchdringliches Geheimniß. Es ist das Geheimniß der Schöpfung, der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Daseyns einzelner persönlicher Wesen.

gen, noch eine Schwierigkeit, auf die wir bisher noch nicht aufmerksam gemacht haben, und die aus dem oben hervorgehobenen positiven Charakter des Bösen entspringt. Gleichwie nämlich zwischen unvollkommner Erkenntniß und Irrthum, so ist auch zwischen dem noch nicht gewordenen Guten und der Sünde ein großer Unterschied zu machen. Das Kind ist noch nicht zur Sittlichkeit gelangt, und dennoch betrachten wir es als frei von Bösem und unschuldig; gerade wie wir demselben, ungeachtet der äußersten Unvollkommenheit seiner Erkenntniß, dennoch keinen Irrthum zur Last legen. Der Irrthum entsteht durch Hingabe des Geistes an die Täuschung, an den Trug, das Böse durch Hingabe des Willens an einen dem göttlichen Gesetze widersprechenden Reiz. Darum frägt es sich nicht allein: Wie es sich denken lasse, daß der allheilige Gott die Freiheit und Sittlichkeit des Menschen als werdende gesetzt habe; sondern es frägt sich ferner: Wie wir es uns erklären sollen, daß er den Menschen so vielen bösen Reizen ausgesetzt hat, die von allen Seiten auf ihn eindringen, sich in seiner Sinnlichkeit concentriren, und ihn nicht selten mit beinahe unwiderstehlicher Gewalt zur Sünde verlocken?

Auch auf diese Frage finden wir die Antwort durch die Betrachtung des Endlich-Seyns des Menschen. Jede endliche Kraft nämlich, und mithin auch die sittlichen Kräfte des Menschen, können sich aus ihrer primitiven Potentialität zur Actualität nur in Folge eines fortdauernden Antagonismus entwickeln. Im Kampfe mit dem den Menschen umfließenden Dunkel, mit den ihn umgaukelnden Täuschungen des sinnlichen Seyns und den herrschenden Irrthümern und Vorurtheilen entfaltet sich und reift seine Erkenntnißkraft. Auf gleiche Weise setzt auch die Entwicklung der sittlichen Kräfte des Menschen eine ihnen gegenüberstehende Macht voraus, mit der sie zu kämpfen haben, und die nach jeder Niederlage sich wieder aufs Neue erhebt und sie zu neuem Kampfe auffordert. Wollte Gott also die sittliche Entwicklung des Menschen, wollte er, daß derselbe durch selbstständige Anstrengungen sich zur Tugend ausbilde und der Seligkeit, nach welcher er sich sehnt, sich würdig mache, so mußte er auch den von dem Sitten-Gesetze durchdrungenen

Geist in einen Antagonismus verflechten, durch welchen er in beständiger Spannung, und eben darum auch in beständiger Übung seiner Kräfte erhalten werden konnte. Mit der dem Menschen angewiesenen Bestimmung zu progressiver sittlicher Entfaltung mußte Gott daher auch die Möglichkeit des Bösen setzen: über diesen Punkt ist nicht hinauszukommen, und jeder Versuch, die Realität der Sünde mit der Heiligkeit Gottes zu vereinigen, wird am Ende immer wieder darauf zurückführen.

Das Alles aber befriedigt uns noch nicht. Wir fühlen immer noch ein gewisses Widerstreben bey dem Gedanken, daß in einer von dem allheiligen Gott gesetzten Welt auch das Böse Aufnahme finden konnte. Hier tritt uns aber eine Betrachtung entgegen, die ganz geeignet ist, beruhigend auf unser Gemüth einzuwirken, das ist die Betrachtung, daß Gott mit der Möglichkeit der Sünde auch die Erlösung gesetzt hat, durch welche jene überwunden, verdrängt, verschlungen werden soll. Die Sünde ist, ungeachtet ihrer oft so fürchterlichen Realität, dennoch ihrem Wesen nach etwas Nichtiges, das mit sich selbst im Kampfe liegt und im Grunde sich selbst zerstört. Im Geiste des Menschen selbst hat sie keine wahre Wurzel: denn wenn auch der Geist mit Aufgebung seines eigenthümlichen Seyns sich der Sünde zum Sclaven hingeben, ja sogar sie als Maxime in sich selbst aufnehmen kann, so ist er doch nach Gott geschaffen, von dem göttlichen Gesetze durchdrungen, und von einem unzerstörbaren Triebe bewegt, sich zu immer höherer Reinheit und Gottähnlichkeit auszubilden. Die Wurzeln der Sünde sind in dem Fleische, nicht als ob das Fleisch an und für sich böse wäre, sondern weil der Geist sich von ihm beherrschen, sich zur Aufgebung seiner selbst und seines eigenthümlichen Lebens hinreißen, sich verleiten läßt, das Princip des fleischlichen Lebens zur Maxime seiner Willensbestimmung zu machen. Allein der Geist ist bestimmt, nicht nur über das eigene Fleisch, sondern über die ganze materielle Welt zu herrschen; das ist sein Beruf, dahin geht sein tiefes Sehnen, und es wohnen in ihm mächtige Kräfte, die ihn zu einer solchen Herrschaft befähigen, und welche ungeachtet aller Verirrungen, in die er gerathen kann, streben und ringen, sich zu offenbaren und geltend zu

machen. Und mit welcher Gnade Gott ihm bey diesem Ringen nach Entwicklung seiner selbst entgegen kommt, das lehrt uns das Christenthum, davon ist die Existenz des Christenthums selbst und sein fortdauernder siegreicher Fortschritt eine glänzende Bestätigung. Gott hat eine endlose Evolution der Menschheit gesetzt; er will die Erlösung seiner Kinder und bedingt sie, und wer diesem erlösenden Wirken Gottes hartnäckig widerstrebt, der bereitet sich hiedurch den geistigen Tod. Je weiter das Menschengeschlecht an der Hand der Gottheit voranschreitet auf seiner großen Entwicklungs-Bahn, desto mehr muß die Herrschaft der Sünde sich vermindern. Überwindung, Vernichtung des Bösen, das ist Zweck des ganzen Erlösungswerkes Gottes; des Menschen-Sohn ist gekommen, auf daß er die Werke des Teufels zerstöre (1 Joh. 3, 8). Allein ganz verschwinden wird die Sünde erst dann, wann nicht nur der Einzelne, sondern die Gesammtheit unsers Geschlechts an dem Ziele ihrer Bestimmung wird angelangt seyn, — und wann wird dieses geschehen?

Allein nicht genug, daß das Böse bestimmt ist, durch die von Gott gesetzte Erlösung überwunden, zerstört zu werden, es arbeitet selbst an seiner Zerstörung. Es muß in seltsamem Widerspruche mit sich selbst dazu beytragen, das Gute zu befördern. Schon oben machten wir auf die Nothwendigkeit des Schmerzes zur Entfaltung der endlichen Geister aufmerksam. Der physische Schmerz ist es, welcher zuerst den menschlichen Geist aus dem tiefen Schlummer erweckt, in welchem er in dieses Daseyn eintritt; er ruft die ersten Kräfte desselben zur Thätigkeit auf; im Kampfe mit ihm entfaltet sich allmählig das geistige Leben. Die schmerzlichen Einwirkungen der äußern Welt lehren den Menschen die Natur zu beherrschen und sich unterwürfig zu machen, die Härte des Schicksals weckt in ihm Energie und Muth und die jedem Ansturme des Schicksals Trotz bietende Gewalt des Geistes. Allein überschauen wir nun die Gesammtheit der schmerzlichen Einwirkungen, im Kampfe mit welchen der menschliche Geist seine Kräfte anwendet, übt, entfaltet, und jede Vervollkommnung gedeiht, so finden wir unter denselben nicht bloß solche, welche von der phy-

sischen Natur ausgehen, sondern eine ungeheure Masse, welche ihre Quelle in Willens-Acten des Menschen hat, und gerade in solchen, welche sündlicher Natur sind. Die unberechenbare Anzahl der aus dem sündlichen Wollen und Handeln der Menschen entspringenden Übel liegt nun allerdings schwer auf uns, und trübt gewaltig das gegenwärtige Daseyn; sie ist eine Haupt-Ursache, warum wir auch in denjenigen Momenten, wo kein physischer Schmerz uns berührt, dennoch nicht zum Genusse eines reinen Glückes gelangen können. Allein je zahlreicher und herber die aus der menschlichen Sündhaftigkeit entspringenden Übel sind, desto mehr wirken sie zu unserer geistigen Entwicklung. So muß in der von Gott gesetzten Ordnung die Sünde selbst zur Vervollkommnung der Gesammtheit der endlichen Geister beytragen. Sie ist ein strafbares Widerstreben gegen die Gesetze des göttlichen Reiches, und dennoch ein Moment, unter dessen Mitwirkung dieses Reich sich entwickelt. Wo irgend eine Gemeinschaft der Menschen in ihrer Bildung noch sehr zurück ist, da werden um so viel mehr sündige Thaten vollbracht werden, aber auch in der Tiefe dieser Gemeinschaft als anregende Gewalt wirken, um sie zu einer höhern Stufe der Bildung hinanzutreiben. Je höher dagegen irgend eine Gemeinschaft sich emporschwingt in ihrer sittlichen Bildung, desto geringer wird die in ihr hervortretende Masse sündlicher Thaten werden, desto weniger bedarf sie aber auch dieses Momentes, um zu noch höherer Bildung sich hinanzubewegen. Im Gebiete der Sünde beginnt das göttliche Reich; allein es strebt dahin, diese zu überwältigen, und in eben dem Grade, als es sich herrlicher entfaltet, muß auch das Böse mehr aus seinem Schooße verschwinden, bis es endlich gänzlich besiegt und überwunden seyn wird.

Indessen nicht allein in objectiver, sondern auch in subjectiver Beziehung bringt die Sünde schmerzliche Wirkungen hervor. Sich überall gründend auf eine dem göttlichen Gesetze widersprechende Willensbestimmung, muß sie nothwendigerweise immer Schmerz erzeugen. Denn das göttliche Gesetz ist ja unserm Geiste als sein eigentliches, praktisches Lebensgesetz eingepflanzt; jedes Widerstreben gegen dieses Gesetz ist ein Wi-

derstreben gegen das Wesen des Geistes selbst, eine in ihm hervorgebrachte Trübung und Hemmung seines eigenthümlichen Seyns, was sich durch inneres Misbehagen, durch Unruhe und Schmerz ankündiget. Das sind die innern Thatsachen, in welchen das böse Gewissen sich offenbart, die Reue, der Unfriede, die Angst der Seele, ein Schmerz, der bis zur äußersten Verzweiflung gehen kann. Es ist offenbar, daß, indem die Sünde in demjenigen, welcher ihr huldigt, unmittelbar zum Schmerze wird, sie eben hiedurch auch den Sünder auffordert und antreibt, sich ihrer Gewalt zu entziehen und nach Besserung zu streben. Die Reue ist überall der erste Anstoß zur Buße, und je tiefer der Schmerz der Reue empfunden wird, desto sicherer ist darauf zu rechnen, daß der Sünder alle seine Kräfte aufbieten werde, um sich der Gewalt des Bösen zu entziehen. So wirkt die Sünde auch subjectiv als Moment zu der geistigen Entfaltung des Menschen; sie dient, gegen ihren Willen, dem Guten, und arbeitet so an ihrer eigenen Zerstörung, wodurch sich gerade ihre Nichtigkeit recht an den Tag legt.

Gehen wir nun von dem Gesichtspunkte der Nichtigkeit des Bösen aus, bedenken wir, daß es im Kampfe mit sich selbst begriffen, sich überall selbst zerstört, verzehrt, und sogar zur Realisirung des Guten mit beytragen muß, so begreifen wir, wie in der von dem allheiligen Gott geschaffenen Welt auch das Böse Aufnahme finden konnte. Wir dürfen nur nie vergessen, daß Gott das Einzelne nie und nirgends als Einzelnes, sondern in Verbindung mit dem Ganzen und allen sich im Laufe der Zeit entfaltenden Veränderungen setzt. Und so erscheint auch dem Ewigen das Einzelne immer nur im Ganzen. Darum muß überall das Einzelne vor Gott eine ganz andere Gestalt annehmen als vor unsern Blicken. Während wir daher das Böse überall in seiner entsetzlichen Realität erschauen, erblickt es Gott, der hoch über aller Zeit schwebend und dieselbe bedingend, in einer einzigen, großen, vollkommen lichtvollen Anschauung das Reich der vernünftigen Wesen nicht nur in seinem ganzen unermeßlichen Umfange, sondern auch in seinen endlosen Entwicklungen erfaßt, das in demselben hervor-

tretende Böse überall als ein schon Überwundenes, Vernichtetes. Er ist es ja, der von Ewigkeit her eine Erlösung der Menschheit und des ganzen vernünftigen Geister-Reiches gesetzt hat und dieselbe vollzieht; und im Lichte der Erlösung muß das Böse nothwendig als ein verschwindendes, oder vielmehr als ein schon verschwundenes Moment erscheinen[1].

Es ist mithin mit dem Bösen wie mit dem Übel, zu dem es auch gehört, ob es gleich eine eigene Art von Übel begründet, und als von einem freien Willens-Act ausgehend, noch

1) Twesten, Dogm. II. 1. S. 127: Wenn auch das Böse an sich nicht in eine bloße Negation, die bloße Abwesenheit des Guten gesetzt, nicht aus der Nothwendigkeit des Werdens, oder der allmähligen Entwicklung des Guten abgeleitet werden kann, so ließe sich doch wohl denken, daß ein die Welt im Ganzen überschauender Blick in selbigem etwas Nichtiges, das weder ist, noch wird, erkennen würde, etwas was nur dem Übergange aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Guten angehörte, und auch dann nur entstände um zu verschwinden, sich nur erhöbe um überwältigt zu werden. Denn stellen wir uns die Welt vor, wie sie aus Gottes Schöpferhand hervorging, so kann in ihr nichts anders als gut gewesen seyn (Genes. 1, 31); denken wir uns dieselbe, wie sie einst seyn wird, wenn das der Schöpfung vorgesteckte Ziel der Vollkommenheit erreicht ist, so wird Übel und Böses gänzlich von ihr ausgeschlossen seyn (2 Petr. 3, 13. Offenb. 21); das Böse liegt also nur in der Mitte; es ist nicht gewesen und wird nicht seyn; es ist daher überall nicht in dem Sinne, wie das Gute ist; es strebt nur zum Seyn, ohne es zu erreichen; es ist, wie gesagt, nur verschwindend; sein Daseyn ist ein Untergehen. — Klaiber, von der Sünde und Erlösung, S. 21: Die göttliche Offenbarung gibt uns die einzig mögliche und genügende, unserm frommen Gefühle, wie unserer anthropologischen und theologischen Forschung gleicherweise zusagende Lösung (der Frage über Vereinbarkeit der Sünde mit der göttlichen Heiligkeit) in der Wahrheit, daß Gott die Schöpfung freier, die Möglichkeit des Bösen in sich tragender, und in ihrer Entwicklung aus freier Schuld in das Böse wirklich versinkender Wesen nur gewollt habe in Einheit mit der Erlösung, daß also das Böse eine vorübergehende und verschwindende Erscheinung in der Entwicklung endlicher Wesen sey. Dieß ist die große, durch die ganze Offenbarung sich hindurchziehende Idee; ja wir finden eben in ihr wie das Wesen, so das Ziel aller göttlichen Offenbarung. Vergl. Romang, System der natürlichen Religionsl. S. 282. 406.

mehr ist als Übel, nämlich zugleich Schuld. Gleichwie nun die Realität des Übels, so lange man mit seiner Betrachtung bey der Einzelnheit der Dinge und Erscheinungen verweilet, nicht geläugnet werden kann, so kann man auch die Realität des Bösen nicht läugnen, wenn man die einzelnen Acte, in welchen es zur Erscheinung kommt, ins Auge faßt. Allein läßt man die Einzelnheit der Dinge und Erscheinungen in dem Ganzen untergehen, erhebt man sich zum Gedanken der Welt als einer organischen Einheit, so verschwindet das Übel, und man überzeugt sich, daß es für Gott nicht existirt. Auf gleiche Weise verschwindet auch das Böse aus dem objectiven Seyn des vernünftigen Geister-Reiches und seiner gesammten, endlosen Entwicklung; es erscheint sogar bey dieser Betrachtungsweise als mitwirkendes Moment des Guten. Vor Gott existirt es nicht, obgleich der, welcher das Böse will und vollzieht, sich hiedurch Schuld zuzieht und die verwirkte Strafe erdulden muß. — Diese Betrachtung indessen führt uns schon auf das Gebiet einer andern Eigenschaft Gottes, von welcher wir noch insbesondere zu reden haben, nämlich seiner Gerechtigkeit. Wir brechen sie daher hier ab, um noch einmal einen Blick zurückzuwerfen auf das bisher über die Vereinbarkeit des Bösen mit der göttlichen Heiligkeit Gesagte.

Der Allheilige will die Realisirung seines Reichs als eines Reichs sittlicher Güte, und hat zu diesem Ende den endlichen Geistern seinen Willen als heiliges Lebens-Gesetz eingepflanzt. Allein der endliche Geist ist dem Gesetze des Werdens unterworfen. Im Schooße der Sinnlichkeit zum Bewußtseyn erwachend, kann er sich nicht auf einmal zu vollendeter Freiheit und Sittlichkeit erheben; sein Weg geht durch das Gebiet der Wahlfähigkeit zwischen dem Guten und Bösen, und der Sünde. Obgleich positive Empörung gegen sein Gesetz, hebt doch die Sünde die Heiligkeit Gottes nicht auf: denn er duldet sie nur deßhalb, damit das wahrhaft Gute zur Realität, damit sein Reich zur Entwicklung gelange. Er erblickt es als ein in seinem Wesen Nichtiges, Verschwindendes, durch die von ihm bedingte und zu vollziehende Erlösung Aufzuhebendes, als ein Moment, welches im Widerspruche mit sich

selbst zur sittlichen Entwicklung der Menschheit mitwirkt, und eben hiedurch sich selbst zerstört und vernichtet. —

Es ist fern von uns, uns einzubilden, durch diese Bemerkungen die Frage über das Böse und dessen Vereinbarkeit mit der Heiligkeit Gottes vollkommen gelöset zu haben; indessen glauben wir doch die wesentlichsten Gesichtspunkte angedeutet zu haben, von welchen die Lösung dieser Frage, insoweit sie möglich ist, ausgehen muß, und können demnach zur Abhandlung der mit der Heiligkeit Gottes innig zusammenhängenden Gerechtigkeit übergehen, welche in der heiligen Schrift mit Recht als eine der wichtigsten Eigenschaften Gottes hervorgehoben wird.

c. Gerechtigkeit Gottes.

Darin, daß wir die göttliche Gerechtigkeit als in inniger Verbindung mit seiner Heiligkeit stehend betrachten, befinden wir uns in Übereinstimmung mit allen Theologen; weniger aber darin, daß wir uns dieselbe, so wie die Heiligkeit, als in seiner Liebe begründet denken. Wie wenig dieser letztere Punkt von manchen anerkannt wird, geht daraus hervor, daß sie sich so viele Mühe geben, die Vereinbarkeit der Gerechtigkeit Gottes mit seiner Liebe nachzuweisen, und auf die Schwierigkeiten aufmerksam machen, welche, nach ihrer Ansicht, diese Vereinbarkeit darbietet [1]). Allein es deutet immer auf einen Irrthum hin, wenn in den göttlichen Attributen irgend ein Widerspruch gesetzt wird. Denn es ist ja ein Grund-Princip in der ganzen Lehre von den göttlichen Eigenschaften, daß alle aufs vollkommenste übereinstimmen und unter sich eine strenge Einheit bilden. Ist das unendliche Wirken Gottes Eins, so müssen auch alle seine Attribute, die ja nichts anders, als die Modalitäten seiner ewigen Wirksamkeit sind, unter sich vollkommen übereinstimmen, und sich in eine Einheit auflösen. Ein Conflict zwischen der Liebe Gottes und seiner Gerechtigkeit kann daher schlechterdings nicht Statt finden; es kann nie der Fall

1) Stäudlin, Lehrb. der Dogm. und Dogmengesch. S. 255 ff. Nitzsch, Christl. Lehre 2te Aufl. S. 114 f.

vorkommen, daß der absolute Geist seiner Liebe etwas vergeben muß, um seine Gerechtigkeit zu offenbaren, oder seiner Gerechtigkeit Schranken setzen muß, um seine Liebe vorwalten zu lassen. So lange man zu einer solchen Annahme Grund findet, hat man die Gerechtigkeit Gottes noch nicht aus dem richtigen Gesichtspunkt aufgefaßt. Gott ist der Gerechte, weil er die Liebe ist, aus den Offenbarungen seiner Strafgerechtigkeit muß sich so gut, wie aus den herrlichsten Wohlthaten, die er über seine Geschöpfe ausstreut, seine unendliche Liebe nachweisen lassen. Wie wir es bey der Heiligkeit Gottes gethan haben, so müssen wir auch bey seiner Gerechtigkeit auf einen solchen Begriff zu kommen suchen, der sich mit dem seiner Liebe vollkommen vereinigen läßt.

Um zu diesem Ziele zu gelangen, müssen wir vor allen Dingen uns hüten, die Eigenthümlichkeiten der menschlichen Gerechtigkeit auf die göttliche überzutragen. Viele Verwirrungen in der Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit, viele Schwierigkeiten, die man bey der Entwicklung derselben anzutreffen glaubte, hatten ihren Grund einzig darin, daß man sich Gott zu sehr nach der Analogie irdischer Richter dachte. Gleichwie diese die Gerechtigkeit durch eine Reihe einzelner Acte handhaben, so glaubte man auch in Gott eine unendliche Vielheit von Willens-Acten annehmen zu müssen, durch welche er bey den Menschen seine ewige Gerechtigkeit vollziehe. Die von Gott bestimmten Belohnungen und Bestrafungen dachte man sich, wenigstens großentheils, als äußerliche, weil auch die von den menschlichen Richtern festgesetzten mit den guten und bösen Thaten der Menschen in keinem innern, wesentlichen Zusammenhange stehen. Muß nicht selten der menschliche Richter seinem Mitleiden Schweigen gebieten, um das strenge Recht nicht zu verletzen, so stellte man sich vor, daß auch Gott zuweilen seiner unendlichen Liebe momentan entsagen müsse, um seine Gerechtigkeit offenbaren zu können, während er in andern Fällen seiner Gerechtigkeit Schranken setze, um seine Gnade vorwalten zu lassen, nach dem Beispiele eines Fürsten, welcher aus seiner Machtvollkommenheit den Schuldigen begnadigt und hiedurch die Strenge des Gesetzes mildert.

Es wird uns übrigens weniger befremden, daß die Theologen so oft in den Irrthum verfielen, sich die göttliche Gerechtigkeit nach dem Bilde der menschlichen zu denken, wenn wir erwägen, daß auch in der heiligen Schrift diese Eigenschaft Gottes vielfach auf menschliche Weise geschildert wird. Wenn in irgend einer Lehre, so ist es in der von der göttlichen Gerechtigkeit nöthig, den idealen Gehalt der Schrift von der Unvollkommenheit der Darstellungsweise zu trennen. In dem ganzen A. T. verfährt Gott bey der Offenbarung seiner Gerechtigkeit ohngefähr wie ein weltlicher Fürst und Richter. Er hält strenge auf die Beobachtung des von ihm den Israeliten gegebenen Gesetzes. Er segnet und beglückt, oder bestraft durch herbe Züchtigungen die Menschen, je nachdem sie seine Gebote halten, oder sie übertreten (Hiob 34, 11. 12. 5, 11—22. 15, 17 ff. Ps. 7, 7—18. Spr. 10, 3 ff. 12, 2 ff. ꝛc.), und dehnt seine Belohnungen und Bestrafungen noch auf die Nachkommen aus, gleichwie auch bey den Menschen die Verdienste und Verbrechen der Vorfahren zuweilen noch an ihren späten Nachkommen belohnt und bestraft werden (2 Mos. 20, 5. 34, 7. 5 Mos. 5, 9. Vergl. Ezech. 18). Die Israeliten dachten sich alle göttlichen Belohnungen und Bestrafungen als von besondern Acten Gottes abhängig, unvermögend, sich zu der Vorstellung zu erheben, daß Gott auch bey der Offenbarung seiner Gerechtigkeit nach allgemeinen Gesetzen wirkt, und daß Segen und Fluch sich organisch aus dem Wesen der Tugend und des Lasters entwickeln müssen. Andere als materielle Belohnungen und Bestrafungen begriff der Israelit nicht (Vergl. 3 Mos. 26. 5 Mos. 28), denn er hing noch mit seinem ganzen Seyn und Leben an der äußern Welt, und erwartete jenseits des Grabes nichts anders als ein dumpfes Schattenleben in dem Scheol. Es war natürlich, daß bey weiterer Entwicklung seines religiösen Bewußtseyns die Erfahrung von der so häufig eintretenden Disharmonie zwischen Tugend und Laster schwere Zweifel in ihm hervorrufen mußte[1]), die er sich nicht anders zu lösen wußte, als entweder durch dumpfe Resigna-

1) S. den Pred. Salom. Cap. 2, 12—26. 4, 1 ff. 5 17 ff. 6, 7 ff.

tion in die Unbegreiflichkeit der göttlichen Weltregierung (Hiob 38—41), oder durch die Voraussetzung verborgener Sünden in dem Unglücklichen (Hiob 4, 17—19. 25, 4—6. Vergl. Luc. 13, 2 ff. Joh. 9, 2 ff.), oder durch die Erwartung, daß das Loos der Guten und Bösen sich doch einst noch vor ihrem Tode auf eine den Gesetzen der Gerechtigkeit entsprechende Weise gestalten werde (Ps. 37. 49. 73. Pred. Salom. 12, 13). Erst als in dem Exile die Vorstellung von dem Scheol sich zu der eines künftigen Vergeltungszustandes verklärt hatte, verschwanden jene Zweifel; jetzt richtete der Israelit seine Blicke auf das Daseyn jenseits des Grabes, mit der Hoffnung, daß dort jedem das verdiente Loos von dem gerechten Gott werde zugewiesen werden (Dan. 12, 2. Weish. 2, 22—3, 8. 4, 7 ff. 2 Macc. 7, 9. 14. 16). [1])

Mehrere der wesentlichsten Unvollkommenheiten in der alttestamentlichen Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit sind dem N. T. fremd. Hier ist von sinnlichen Belohnungen und Bestrafungen beinahe niemals die Rede; den Frommen und Redlichen wird kein irdisches Glück, sondern im Gegentheil Trübsal und Schmerz in Aussicht gestellt (Matth. 5, 11 f. 10, 17 ff. Joh. 16, 1—3 rc.), weßhalb auch ausdrücklich gelehrt wird, daß äußerliches Unglück nicht immer Strafe früher begangener Sünden sey (Luc. 13, 2 ff. Joh. 9, 2 f.). Dagegen wird öfters auf die innern Belohnungen der Tugend, auf die sich aus ihr entwickelnde Freude und Frieden im heiligen Geiste hingewiesen (Röm. 5, 1. Phil. 4, 6. 7. Ap. G. 24, 16. 1 Joh. 3, 21. Gal. 5, 22). Die volle Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit aber wird in ein anderes Leben verlegt. Dort wird den treuen Verehrern Gottes ein herrliches Loos verheißen, und dem unverbesserlichen Sünder Verdammniß gedroht, und hiedurch allen aus dem in diesem Daseyn herrschenden Zwiespalt zwischen Tugend und Glückseligkeit entspringenden Zweifeln vorgebeugt. Das ganze Werk der göttlichen Gerechtigkeit wird als ein sittlich-religiöses Erziehungswerk dargestellt (1 Cor. 11, 32. Ebr. 12, 5 ff.), und mit der Idee des göttlichen Reiches

---

1) Strauß, Glaubensl. 1. S. 602 f.

in Verbindung gesetzt, weßhalb der Zustand der Frommen in dem höhern Daseyn als die volle Entfaltung des göttlichen Reiches geschildert wird. (Matth. 13, 36 ff. 25, 34 ff. Luc. 14, 15. Ap. G. 14, 22. 1 Cor. 6, 9. 10. 15, 50. 2 Tim. 4, 1). Allein ungeachtet der Reinheit und Tiefe der neutestamentlichen Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit, bemerken wir in der äußerlichen Darstellung derselben noch in mancher Beziehung den Einfluß des Bildes eines menschlichen Richters. Auch in dem N. T. werden Belohnungen und Bestrafungen beinahe immer als solche aufgefaßt, welche mit dem Wesen der Tugend und Sünde in keinem innern organischen Zusammenhange stehen, weßhalb sie auch überall von besondern Willensacten Gottes abhängig gemacht, und die volle Entwicklung des künftigen Looses der Guten und Bösen an ein großes, allgemeines Weltgericht geknüpft wird (Matth. 25, 41—46. 2 Theß. 1, 6—11. 2 Cor. 5, 10 ꝛc.). Daß Gott, um seine Gnade walten zu lassen, seiner Gerechtigkeit Schranken setzen müsse, ist eine Vorstellung, welche aus vielen Stellen des N. T. durchleuchtet, und in einigen stark hervortritt (Vergl. Röm. 9, 22. 11, 22 ꝛc.). Ungeachtet alles dessen liegen in den neutestamentlichen Belehrungen über die göttliche Gerechtigkeit speculative Elemente genug, um durch deren Auffassung und Entwicklung zu einer den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechenden Ansicht von der göttlichen Gerechtigkeit zu gelangen.

Am gewöhnlichsten wird diese Vollkommenheit Gottes definirt als diejenige Eigenschaft, vermöge welcher er Urheber des Sittengesetzes ist, und dessen Beobachtung belohnt, dessen Übertretung aber bestraft [1]). Diese Definition enthält nun,

---

1) Reinhard S. 121 definirt die göttliche Gerechtigkeit als illud attributum, quo Deus leges fert et tuetur; Bretschneider, Dogm. 4te Aufl. 1. S. 516 als diejenige Eigenschaft Gottes, nach welcher er als Oberherr aller vernünftigen Wesen diesen Gesetze vorschreibt, und deren Beobachtung belohnt, deren Übertretung aber bestraft; Wegscheider, Institt. p. 279: Justitiam Dei in eo ponimus quod Deus Sanctissimus legem moralem cum naturis ratione praeditis communicatam ad normam ἰσονομίας perfectissimae accommodate administrat atque tuetur.

zufolge des schon oben Bemerkten, ein Element, das nicht hieher gehört, nämlich die sittliche Gesetzgebung. Diese ist Sache der Heiligkeit Gottes, deren Bezeichnung als justitia legislatoria daher unpassend war. Es frägt sich aber, ob die gewöhnliche Definition der Gerechtigkeit Gottes nicht noch ein Element enthalte, welches eigentlich von derselben auszuschließen wäre? Diese Frage können wir, wenn wir von den eigenthümlichen Lehren und dem ganzen Geiste des Evangeliums ausgehen, nur affirmativ beantworten. Wir stimmen hier ganz Schleiermacher bey, welcher sagt [1]): „Unser christliches Selbstbewußtseyn erkennt keine Belohnung an, welche von der göttlichen Gerechtigkeit ausginge, sondern was irgend Belohnung genannt werden kann, ist uns ein Unverdientes, auf die göttliche Gnade Zurückzuführendes." — Die Stellen Luc. 17, 10. 1 Cor. 4, 7. Röm. 4, 4. 16. Matth. 20, 14. 15. scheinen uns hier in der That entscheidend. Wo das N. T. von göttlicher Gerechtigkeit handelt, ist immer die strafende, nie die belohnende gemeint. „Wenn 2 Tim. 4, 8. die Ertheilung des Lohnes als Gott Richter beigelegt wird, so wird er dort unter dem Bilde des Kampfrichters dargestellt, was nicht hieher gehört." Belohnende Gerechtigkeit würde in dem Menschen einen gewissen Rechts-Anspruch auf Belohnung voraussetzen, allein einen solchen spricht das Christenthum dem Menschen auf das entschiedenste ab [2]). Gleichwie alle Güter und Freuden des Lebens,

---

1) Christl. Gl. 1. S. 510 f. Vergl. Kant, Tugendl. S. 184. Romang, System der natürlichen Religionsl. S. 285: Ohne Zweifel widerfährt in der Stadt Gottes auch dem Guten Gutes nach Verhältniß. Dennoch weiset auch das natürliche religiöse Bewußtseyn, wie das christliche, nicht darauf hin, die Belohnung des Guten als ein eben so eigentliches Moment der Gerechtigkeit aufzufassen, wie die Bestrafung des Bösen; denn zu lebhaft empfinden wir, daß im Verhältniß zu Gott man niemals sagen könnte, es gebühre Jemanden ein Lohn, sondern daß alles Gute, das uns Gott auch in Beziehung auf dasjenige, was in unserm Thun das Beste ist, zu Theil werden läßt, weit mehr von seiner Gnade und Güte, als von seiner Gerechtigkeit kommt.

2) Dieß erkannte schon Quenstedt an, welcher (I, p. 421) sagt: Justitia commutativa inter Deum et hominem lapsum, sive extra,

so leitet es auch alle an das sittliche Verhalten sich anknüpfenden Genüsse und Seligkeiten einzig von der Gnade Gottes ab, weil ja der Mensch nie mehr thun kann als seine Schuldigkeit (Luc. 17, 10), und außerdem selbst die Kräfte, mit welchen er seine Pflicht erfüllt, ihm von Gott verliehen sind (1 Cor. 4, 7). Hiezu kommt die Unvollkommenheit des sittlichen Zustandes, über welche sich der Mensch nie ganz emporschwingen kann, deren sich auch der Christ beständig bewußt bleibt, selbst dann, wenn er dem göttlichen Gesetze die schwersten Opfer gebracht hat. Das Evangelium erlaubt seinem Schüler, mit Freudigkeit zu Gott emporzublicken: allein wenn der Christ sich der Hoffnung des ewigen Lebens hingibt, so geschieht es immer aus Vertrauen auf die Unendlichkeit der göttlichen Gnade.

Gegen diese Ansicht, daß nämlich die Gerechtigkeit Gottes nur allein auf die von ihm zu verhängenden Strafen zu beziehen sey, wendet Strauß ein [1]), daß wenn der Mensch deßwegen kein Verdienst solle haben können, weil Gott es ist, der Alles in ihm wirkt, ihn auch keine Schuld treffen könne, weil diese nur die Nichtwirkung Gottes in ihm wäre; habe er aber in der Schuld Gott gegenüber ein eigenes Princip der Selbstthätigkeit, so müsse ihm ein gleiches im Verdienste zukom-

sive intra statum gratiae positum, intercedere nullo modo potest, quia homo nullum habet meritum, quod cum praemio divino, et relaxatione poenae permutet in justitia. In ipsis etiam piorum praemiis Deus sua dona potius coronat, quam ipsorum merita, Rom. 11, 34. 1 Cor. 4, 7.

1) Christl. Glaubensl. 1. S. 600. Einen andern Einwurf macht Ammon (Summa theol. christ. ed. 3. p. 96): Nolim cum Kantio contendere (Tugendl. p. 184), jure erga numen omni privatos esse homines. Distinguatur modo inter jus absolutum, quod locum hic omnino non habet (Rom. 4, 4. 11, 35), et libere in creaturas a Deo collatum (Ps. 8, 6 sq.); inter jus externum et internum. Vera enim Christianorum dignitas (Luc. 20, 35. 2 Thess. 1, 5) sine justa praemii dispensatione (Rom. 2, 10) cogitari nullo modo potest. Allein ein geschenktes Recht wäre doch wieder nicht auf die Gerechtigkeit, sondern auf die göttliche Gnade zurückzuführen.

men und er auch hierin nicht ein Geist- und Leibeigener seines Herrn, sondern ein Freier seyn, der für seinen Dienst auch eine Belohnung anzusprechen hat. — Allerdings nun darf dem Menschen, Gott gegenüber, in keinem Falle die Freiheit des Willens abgesprochen werden; mit Freiheit übertritt er die Gesetze des Allheiligen, und mit Freiheit beobachtet er sie. Es ist aber dabey nicht zu übersehen, daß der Mensch, wenn er die Gebote Gottes erfüllt, doch zu dem Ewigen in einem ganz andern Verhältniß steht, als wenn er sie übertritt. Abgesehen von seiner sittlichen Unvollkommenheit, die nie ganz zu überwinden ist, und auch auf seine besten Thaten mehr oder weniger trübend einwirkt, benutzt er im erstern Falle die sittlichen Kräfte, die Gott ihm verliehen hat; welches Verdienst könnte er deßwegen Gott gegenüber in Anspruch nehmen? — Im andern Falle hingegen mißbraucht er diese ihm zum Guten geschenkten Kräfte, um das Böse zu thun, wodurch er offenbar Schuld erwirkt und sich der Strafe würdig macht. Darum beziehen wir die göttlichen Belohnungen auf die Gnade des Ewigen, und gewinnen hiedurch erst für die in der heiligen Schrift so oft genannte, in dem neutestamentlichen Lehrbegriff eine so bedeutende Stelle einnehmende Gnade Gottes, im engern Sinne des Wortes, die von vielen für einen bloß anthropopathischen Begriff erklärt wurde, eine wissenschaftliche Stellung.

Nach diesen Bemerkungen reducirt sich die obige gewöhnliche Definition der Gerechtigkeit Gottes auf den Satz, daß sie in derjenigen Eigenschaft bestehe, vermöge welcher Gott die Übertretungen seiner Gesetze bestraft.

Unter Strafe verstehen wir nun jede aus der Übertretung des göttlichen Gesetzes entspringende Verminderung unsers Wohlseyns. Man unterscheidet gewöhnlich die innern Strafen, d. h. diejenigen, welche das innere, geistige Leben des Menschen betreffen, von den äußerlichen, welche sich auf das äußere Leben und Wohlseyn desselben beziehen. Von dieser Eintheilung wird später die Rede seyn. Sie ist nicht gleichbedeutend mit einer andern, die hier gleich besprochen werden muß, in natürliche und willkürliche, oder positive.

Erstere sind solche, welche vermöge eines natürlichen Gesetzes aus der Natur der unsittlichen Handlungen entspringen; letztere sollen solche seyn, die ohne organischen Zusammenhang mit der Verletzung des göttlichen Gesetzes, von außen her, durch einen besondern Willensact Gottes, mit derselben verknüpft werden. Gegen diese Eintheilung wurden von nicht wenigen Theologen Einwendungen gemacht [1]); auch uns scheint sie auf einem Irrthum zu beruhen: denn die ganze Wirksamkeit Gottes kann schlechterdings nur als eine gesetzmäßige gedacht werden, und überall sind die von Gott befolgten Gesetze die Formen, welche er selbst seinem Wirken vorschreibt. Willkür kann bey Gott nicht angenommen werden. Auch seine Gerechtigkeit ist daher durch und durch eine gesetzmäßige. Die Strafen, welche sie verhängt, sind keine solchen, welche auf besondern göttlichen Willensacten beruhen, keine solchen, die Gott für jeden einzelnen Fall eigens anordnete; es sind solche, welche vermöge der von Gott eingeführten Gesetzmäßigkeit sich von selbst, auf eine natürliche Weise, aus der Sünde entwickeln, und daher auch auf die Länge hin nicht ausbleiben können. Allerdings wird auf einer untergeordneten Bildungsstufe das fromme Bewußtseyn die Sache ganz anders ansehen. Unvermögend, die Gesetze zu erforschen, durch welche so zu sagen auf organische Weise das Übel mit der Sünde verknüpft ist, wird es die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit überall von besondern Willensacten Gottes abhängig machen, und deßwegen auch alle diejenigen Unglücksfälle, welche in Folge der Verket-

---

1) Schleiermacher, Christl. Gl. 1. S. 514. Twesten, Vorles. II, 1. S. 143 f. Vergl. Fischer, Idee der Gottheit S. 106: Die sittliche Weltordnung, wodurch Gott segnend und richtend seine Gerechtigkeit offenbart, ist nicht als ein äußeres Einwirken Gottes auf die sich ohne ihn entwickelnde Welt zu denken. Da vielmehr die Welt, wenn Gott aufhörte sie zu schaffen, in ihr Nichts, oder in ihre reine Möglichkeit zurücksänke, und da in einem wahrhaftigen Fortschritte das Folgende als eigenthümliches neues Daseyn durch das Vorhergehende nur vermittelt, nicht aber verursacht ist, so ist seine sittliche Weltordnung als Fortsetzung der Schöpfung wesentlich betrachtet, seine die Welt des freien Willens belebende, organisirende, oder negirende, richtende Thätigkeit.

tung der Umstände den Sünder treffen, als eigentliche Strafen betrachten, worin ihm übrigens das böse Bewußtseyn des Lasterhaften beystimmen wird, welches ebenfalls geneigt ist, alle es heimsuchenden Übel als eigens von Gott verhängte Strafen anzusehen. Das ist, wie wir oben bemerkten, der Gesichtspunkt, aus welchem auch in der heiligen Schrift die Gerechtigkeit Gottes aufgefaßt wird. Allein wer sich einmal zu dem Gedanken erhoben hat, daß alles Wirken Gottes sich an die von ihm selbst gesetzten, und gleichwie sein Wirken selbst, in seinem Wesen begründeten Formen und Gesetze anschließt, der wird auch die Gerechtigkeit Gottes nur als eine nach einer von ihm selbst angeordneten strengen Gesetzmäßigkeit wirkende, denken, und daher der gewöhnlichen Eintheilung der göttlichen Strafen (und Belohnungen) in natürliche und willkürliche seine Zustimmung nicht mehr geben können.

Um zu begreifen, vermöge welcher Gesetzmäßigkeit die Sünde mit dem Übel zusammenhängt, müssen wir von dem schon oben ausgesprochenen Grundsatz ausgehen, daß das Sittengesetz im Grunde nichts anders ist, als das den vernünftigen Geistern vorgeschriebene und ihnen wesentlich inwohnende praktische Lebensgesetz. Ist nun, wie nicht geläugnet werden kann, das Gute, subjectiv, immer in dem Leben und der naturgemäßen Äußerung und Entfaltung desselben, und das Übel in einer Trübung, Hemmung des Lebens begründet, so muß nothwendigerweise jeder freie Willensact, durch welchen das göttliche Gesetz vollzogen wird, in der Tiefe der vernünftigen Wesen eine erfreuliche, beglückende Wirkung hervorbringen, wie im entgegengesetzten Falle, jeder freie dem göttlichen Gesetz widersprechende Willensact eine schmerzliche Wirkung erzeugen muß. Die Sittlichkeit bringt hiemit auf ganz naturgemäße Weise die Glückseligkeit hervor, oder vielmehr sie ist selbst Glückseligkeit, wie das Laster Unglückseligkeit ist, und Sokrates hatte wohl Recht, wenn er diejenigen verwünschte, die durch ihre Theorieen zuerst die durch ein natürliches Band zusammenhängende Tugend und Glückseligkeit von einander getrennt haben [1].

1) Cicero, de Offic. III, 3.

Die eigentliche Sphäre, in welcher die göttliche Gerechtigkeit sich offenbart, ist demnach das geistige Seyn des Menschen. Hier verläugnet sie sich niemals. Es herrscht hier eine sittliche Weltordnung, welche bey jedem Menschen sich geltend macht. Bis auf welchen Grad die aus der Tugend entspringende innere Beseligung, und das innere Elend, die Verzweiflung des Lasters gehen könne, davon stellt uns die heilige Schrift in dem Stephanus und Judas merkwürdige Beispiele auf. Der edle Mensch trägt den Himmel in sich, während in dem Schlechten die Hölle ist, wenn sie auch längere Zeit hindurch, durch äußere Umstände verhindert werden sollten, sich in ihrer vollen Gewalt zu entwickeln.

Indem wir das geistige Leben des Menschen als diejenige Sphäre bezeichnen, in welcher die göttliche Gerechtigkeit sich auf die evidenteste, fühlbarste Weise offenbart, wollen wir keineswegs sagen, daß sich dieselbe nicht auch in dem äußerlichen Seyn des Menschen geltend macht. Es ist im Gegentheile ganz unsere Meinung, daß die von Gott gesetzte sittliche Welt-Ordnung auch in das äußerliche Leben übergreift. Dieß wird durch die allgemeine Erfahrung auf eine unläugbare Weise bestätigt, indem dieselbe sich noch jederzeit dahin ausgesprochen hat, daß die wahre Gottseligkeit zu allen Dingen nütze sey, und die Verheißung habe nicht nur des geistigen, sondern auch des sinnlichen Lebens. Wie könnte es auch anders seyn? Ist doch der Geist mit den innigsten Banden an den sinnlichen Organismus, und durch diesen an die äußere Welt geknüpft. Es findet eine unaufhörliche Wechselwirkung Statt zwischen Geist und Körper, dem innerlichen und äußerlichen Leben; so daß eine sittliche Ordnung, welche ganz eigentlich in jenem begründet ist, nothwendig auch in dieses übergreifen und sich in ihm geltend machen muß. Darum verwerfen wir auch die Eintheilung der göttlichen Strafen in innere und äußere nicht; nur müssen wir darauf bestehen, daß auch diese letztern keine willkürlichen sind, sondern auf dem Zusammenhang des innern und äußern Seyns beruhen, den Gott selbst festgesetzt hat.

Da jedoch das eigentliche Seyn des Menschen das gei-

stige ist, so wird auch hier nur die göttliche Gerechtigkeit sich auf eine constante Weise äußern. Das äußerliche Leben wird nicht von dem Geiste allein bestimmt; es steht unter tausend von dem Geiste unabhängigen Einflüssen. Deßwegen wird auch die reinste, dem Sittengesetz entsprechendste Gestalt des innern Menschen nicht immer zur Folge haben, daß auch der äußere Zustand ein beglückender sey. Die mit Unglück kämpfende Tugend ist in diesem Daseyn eine eben so häufige Erscheinung, als das von äußerlichem Glück und Ehre umflossene Laster. Diese Disharmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit hat ihren Grund einestheils in den unwiderstehlichen Einwirkungen der Natur, anderntheils in den ebenfalls oft ganz unausweichlichen Einwirkungen der andern Menschen. Die Sünden der andern werden auch dem Tugendhaftesten als Übel, und nicht selten als unendlich schmerzhafte Übel fühlbar, und jemehr in einer Gemeinschaft Sünde herrscht, desto mehr Übel wird auch auf derselben lasten, und sich über den Tugendhaften so gut als über den die allgemeine Sittenlosigkeit Theilenden verbreiten. Eben durch diese so oft Statt findende Disharmonie zwischen Sittlichkeit und äußerm Wohlseyn, werden auch die in dem innern Leben des Menschen begründeten Belohnungen und Bestrafungen häufig verhindert, sich in ihrer ganzen Kraft zu entfalten. Der aus dem Bewußtseyn treuer Pflichterfüllung quillende süße Frieden der Seele wird gewaltig gestört, wenn der Mensch mit Noth, Krankheit, Verkennung und Elend zu kämpfen hat; gleichwie auf der andern Seite die Qualen des bösen Gewissens eine Zeitlang bis auf einen gewissen Grad durch die betäubenden Zerstreuungen, denen sich der Mensch überläßt, gedämpft werden können.

Aus allem diesem geht hervor, daß die von Gott gesetzte sittliche Weltordnung in diesem Leben noch nicht zur vollen Entwicklung gelangt. Sie ist eben eine werdende, wie sie es in dem von dem Gesetze des Werdens beherrschten Reiche des Endlichen nicht anders seyn kann. Erst in jenem andern Daseyn, wo die endlichen Geister einer höhern Entfaltung entgegensehen, wird auch die sittliche Weltordnung sich vollkommner entwickeln. Wenn erst in dem Tode der Geist die Fesseln zer-

bricht, welche ihn an den körperlichen Organismus und durch diesen an die äußere Natur ketteten, und er zugleich der menschlichen Gemeinschaft, in welcher er bisher lebte, und allen von ihr ausgehenden Einwirkungen sich entwindet, dann wird er zu der ganzen Seligkeit und Verdammniß gelangen, deren er sich würdig gemacht hatte. Es wird dazu keines besondern Willensactes Gottes bedürfen, alles wird auf naturgemäße Weise vermöge der von Gott gesetzten Ordnung erfolgen. Insofern die Tugend Gesundheit, Kraft, Leben des Geistes, Leben in Gott ist, wird sie zur Seligkeit werden, und das Laster als Störung, Hemmung, Krankheit, Verkrüppelung des geistigen Seyns, als Entfernung des Geistes von Gott, Empörung gegen ihn, zur Verdammniß werden. Und wie sollten wir nicht erwarten, daß alsdann Gute und Böse in diejenige Sphäre aufgenommen werden, welche sie vermöge des in ihnen zur Ausbildung gekommenen, oder entarteten, erstorbenen, geistigen Seyns von selbst angehören?

Wir blicken demnach gläubig zu dem höhern Daseyn empor, hoffend, daß dort die göttliche Gerechtigkeit sich in ihrer Vollendung offenbaren werde, und haben hier das ganze N. T. auf unserer Seite, welches auf das entschiedenste lehrt, daß dieses Leben nur ein Leben der Aussaat, der Prüfung sey, und daß eine vollkommne Vergeltung erst in jenem Leben erwartet werden dürfe. Die Gründe, welche Schleiermacher 1) der Lehre, daß die göttliche Gerechtigkeit sich hier nur unvollkommen entwickelt und erst in jenem Leben ihre Vollendung erlangen wird, entgegenstellt, abgesehen davon, daß sie sich gegen eine entschieden christliche Ansicht erheben, sind wirklich der Art, daß sie keine weitläufige Widerlegung verlangen. Denn wenn gesagt wird, daß hiebey Gott selbst in einer zeitlichen Entwicklung gedacht wird, so dient zur Antwort, daß dieß bey dieser Lehre nicht mehr und nicht weniger der Fall ist, als bey der ganzen Lehre von der Evolution der endlichen Geister, oder bey der von Schleiermacher selbst so stark hervorgehobenen Lehre von der in einem bestimmten Zeitmomente auf göttliche

1) Christl. Gl. I, 514 f.

Veranstaltung hin eingetretenen Erlösung. Daß die Menschheit, daß das ganze Reich der endlichen Wesen in einem zeitlichen Verlaufe begriffen sey, ist nun einmal nicht zu läugnen, sondern der Speculation nur als Aufgabe zu stellen, nachzuweisen, wie dieser Verlauf mit der Ewigkeit und Absolutheit Gottes ausgeglichen werden könne. Die fernere Bemerkung Schleiermacher's, daß durch die Hinweisung auf ein anderes Leben die Schwierigkeit, welche die göttliche Gerechtigkeit für dieses Daseyn darbietet, nur weiter hinausgeschoben werde, will noch weniger verfangen, indem ja gerade durch die Aussicht auf einen künftigen Vergeltungszustand diese Schwierigkeit nicht weiter hinausgeschoben, sondern gehoben wird.

Da wir, wie aus dem Gesagten erhellt, gegen jede Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit, welche den nothwendigen Zusammenhang zwischen Sünde und Übel verkennend, die Strafen von besondern Willensacten Gottes ableiten wollte, protestiren, so können wir auch die oben angeführte Definition, selbst nach den in ihr vorgenommenen Reductionen, noch nicht als einen adäquaten Ausdruck dieses Attributes gelten lassen. Denn wenn in derselben auch nicht ausdrücklich gesagt wird, daß Gott das Böse durch willkürlich verhängte Übel bestrafe, so könnte sie es doch vermuthen lassen. Wir würden daher, um einem solchen Mißverstande vorzubeugen, lieber sagen: Die göttliche Gerechtigkeit bestehe in derjenigen Eigenschaft Gottes, vermöge welcher er Sünde und Übel durch ein unzertrennliches Band miteinander verknüpft hat [1]). Allein auch so ausgedrückt würde uns diese Definition noch nicht genügen, einmal weil sie die Gerechtigkeit nicht auf die Liebe zurückführt, in welcher wir die Grundlage aller

---

1) S. Schleiermacher, Christl. Gl. 1. S. 509: Die Gerechtigkeit Gottes ist diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in dem Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit, ein Zusammenhang des Übels mit der wirklichen Sünde geordnet ist. Romang, System der natürlichen Religionsl. S. 283: Die Gerechtigkeit Gottes besteht darin, daß er zwischen dem Bösen und dem Übel einen Zusammenhang geordnet hat, vermöge dessen das Böse nicht das Siegende ist, sondern eine äußerliche Repression in dem Strafübel findet.

derjenigen Eigenschaften Gottes gefunden haben, die sich in seinem auf das Reich der vernünftigen Geister gerichteten Wirken offenbaren, sodann weil sie nicht auf den Zweck hinweiset, auf welchen die göttliche Gerechtigkeit sich bezieht.

Hier frägt es sich nun aber: Worin der Zweck der von Gott verhängten Strafen bestehe? Die ältern Dogmatiker führten allerlei Zwecke an, Verherrlichung der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Macht, Majestät Gottes, oder Aufrechthaltung des von ihm gegebenen Gesetzes [1]. Keiner dieser Zwecke aber kann das vernünftige Nachdenken befriedigen. Zu sagen, daß Gott belohne und bestrafe, um seine Gerechtigkeit zu verherrlichen, was heißt dieß im Grunde anders, als daß Gott gerecht sey, um gerecht zu seyn? Abgesehen von der Tautologie dieses Satzes, spricht sich in demselben der Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit als einer auf keinen höhern Zweck als sie selbst gerichteten, mithin rein willkührlichen aus. Wollte man auf die Wahrhaftigkeit Gottes hinweisen, welche insofern sie Strafen gedroht, verlange, daß diese Strafen auch wirklich verhängt werden, so ließe sich fragen: Zu welchem Zwecke denn Gott den Übertretern seiner Gesetze Strafen gedroht habe? Verherrlichung der Macht, oder der Majestät Gottes, als Zweck seiner Strafgerechtigkeit gedacht, würde dieselbe sogar zu einem egoistischen, mit der göttlichen Liebe unvereinbaren Verfahren machen. Behauptet man, daß das von Gott gegebene Sittengesetz selbst höchster Zweck seiner Gerechtigkeit sey, so wird alsdann dieses Gesetz als ohne weitern Grund von Gott gegeben dargestellt, was wiederum auf göttliche Willkühr hinführt. Die Hinweisung auf das Imperium Gottes über die Creatur [2] kann keineswegs dazu dienen, die Frage zu lösen: denn wenn auch ein solches Imperium zugestanden werden muß, so kann doch nimmermehr gedacht werden, daß Gott diese seine Herrschaft durch Bestrafungen bethätige, die nur willkührliche, oder gar keine Zwecke hätten. So viel ist gewiß, daß die göttliche Gerechtigkeit einen hohen Zweck haben, und

---

1) Twesten, Vorles. II, 1. S. 145.
2) S. Buddeus, Institt. Theol. dogm. p. 239.

daß dieser außerhalb ihrer selbst und sogar außerhalb des von Gott gesetzten sittlichen Weltgesetzes liegen muß.

Das erkannten auch die Theologen der neuern Zeit gebührend an. Sehr nahe lag es nun, den höchsten Zweck der göttlichen Gerechtigkeit in die sittliche Besserung und Vervollkommnung der Menschen zu setzen. Wenn nämlich die Tugend das höchste Gut ist, welches der Mensch erreichen kann, so scheint gefolgert werden zu müssen, daß auch die göttliche Liebe, wenn sie sich als Strafgerechtigkeit äußert, sich keinen höhern Zweck vorsetzen könne, als den Sünder der Gewalt des Bösen zu entreißen und ihn zur Tugend zu führen. Geht nicht heut zu Tage die allgemeine Meinung dahin, daß sogar die menschliche Gerechtigkeit, um eine humane zu seyn, auf die Besserung des Verbrechers sorgfältige Rücksicht zu nehmen habe, wenn sie sich auch diese nicht gerade als höchsten Zweck vorsetzen wolle? Das N. T. selbst unterstützt die Annahme des Besserungszweckes der göttlichen Gerechtigkeit, indem es ja ausdrücklich in mehrern Stellen Gott seine Strafen darum verhängen läßt, um den Menschen zu züchtigen und zur Buße zu bringen (1 Cor. 11, 32. Ebr. 12, 5 ff.). — Gleichwohl erhoben sich gegen diese Meinung sehr laute Stimmen, welche ihr mehrere Gründe entgegenstellten. Unter diesen Gründen befinden sich aber einige, deren beweisende Kraft wir schlechterdings nicht einzusehen vermögen. Sollten wir wirklich glauben, was Böhme versichert[1]), daß die Heiligkeits-Gesetze Gottes entwürdigt werden, wenn wir in den von Gott angeordneten Belohnungen und Bestrafungen eine ernst-väterliche Besserungs-Methode erblicken? Besteht denn nicht die Heiligkeit Gottes darin, daß er die sittliche Entwicklung seiner vernünftigen Geschöpfe will? Hat das ganze Sittengesetz einen andern Zweck, als den Menschen zur sittlichen Wiedergeburt, zur Heiligung seines innern und äußern Lebens zu determiniren? — Eben so ungegründet finden wir was Schleiermacher sagt[2]): Strafen könnten nicht von Gott als Besse-

---

1) Lehre von den göttlich. Eigensch.

2) Christl. Gl. 1. S. 514.

rungsmittel geordnet seyn, weil so einer übermächtigen Sinnlichkeit nur durch die Sinnlichkeit entgegengewirkt werde, woraus unmöglich eine größere Gewalt des Gottesbewußtseyns und eine größere Freiheit des Geistes hervorgehen könne. Denn dieser ganze Einwurf bezieht sich im Grunde nur auf solche Strafen, welche das sinnliche Wohlseyn betreffen, aber keineswegs auf das aus der Sünde unmittelbar entspringende geistige Elend, in welchem sich doch die göttliche Gerechtigkeit am evidentesten und stärksten offenbart. — Twesten[1]) macht gegen die Annahme, daß die eigentliche Absicht der Strafe nur die Besserung des Bestraften seyn könne, den Einwurf geltend: Daß wahre Besserung nur von freier Selbstbestimmung ausgehen könne; abgesehen davon, daß die Freiheit, als Freiheit, sich auch von der Einwirkung des Übels unabhängig behaupten könne, würde eine Selbstbestimmung, wodurch sie sich den Triebfedern der Lust und Unlust unterwürfe, keine sittliche, und mithin keine wahre Besserung seyn. Allein kann denn das Gefühl des aus der Sünde entspringenden Übels immer nur auf diese von Twesten vorausgesetzte Weise wirken? Gibt es denn schlechterdings nur eine *θλίψις τοῦ κόσμου*? Gibt es nicht auch eine *θλίψις κατὰ θεόν* (2 Cor. 7, 10)? Kann es nicht geschehen, geschieht es nicht wirklich zuweilen, daß das Gefühl der Sündenstrafen den Menschen aus seiner schweren Betäubung aufschreckt und dahin bringt, die Sünde in ihrer ganzen sittlichen Verwerflichkeit zu erkennen und sich um dieserwillen mit Abscheu von ihr loszureißen? Ist dieß nicht die eigentliche Wirkung derjenigen Strafen, welche sich in dem innern Seyn des Menschen fühlbar machen? Wenn nun der Mensch sich bessert, weil er das aus seiner Sündhaftigkeit entsprungene Elend tief empfunden hat, werden wir dann sagen dürfen, daß seine Besserung keine sittliche und wahre sey? — Eben so wenig Gültigkeit können wir dem Grunde zuerkennen, welchen Twesten ferner beybringt, und auf welchen auch Schleiermacher hinweiset: Daß wenn die Strafe Besserung wirke, Gott es bey dem alten Bunde hätte können bewenden

---

1) Vorles. II, 1. S. 145.

lassen, wo es an Strafdrohungen nicht gefehlt habe. Wozu die Erlösung als Befreiung von der Sündenstrafe, wenn die Strafe dem Sünder heilsam sey? — Allein wie? Wenn gesagt wird, daß die göttliche Strafe zum Zwecke habe, den Sünder zu bessern, soll denn damit behauptet werden, daß sie allein die sittliche Umwandlung der verirrten Menschen hervorbringen könne und müsse? Es wird dazu allerdings noch mehr erfordert, und vor Allem die Erlösung durch Jesum Christum. Sollte aber diese wirklich ihrem wahren Wesen nach ausgedrückt seyn, wenn Twesten sie ohne weitres in die Befreiung von Sündenstrafen setzt? Ist denn Christus darum erschienen, um ohne alle Bedingung Sündenvergebung zu verkündigen; oder hat er nicht die Vergebung der Sünden nur denjenigen zugesichert, welche glauben, aber ihren Glauben auch durch sittliche Wiedergeburt und Heiligung des Sinnes und Wandels bethätigen? Wird nicht auch im N. T. allen denjenigen Menschen Strafe gedroht, welche sich durch die ihnen dargebotenen Wahrheiten des Heils nicht zu wahrer Besserung bewegen lassen? Das Gesetz mit seinen Strafdrohungen allein thut es freilich nicht; aber die Verheißung der Sündenvergebung thut es auch nicht allein. Gesetz und Evangelium gehören zusammen, und müssen mit vereinter Kraft wirken, wenn der Mensch zu seinem Heile gebracht werden soll, was ja sogar ausdrückliche Lehre unserer symbolischen Schriften ist [1].

Wie wenig es möglich ist, den Besserungszweck der göttlichen Gerechtigkeit ganz aufzugeben, das beweiset auf eine schlagende Weise das Beispiel Schleiermacher's und Twesten's. Nachdem sie nämlich denselben auf das entschiedenste verworfen, kommen sie am Ende doch wieder auf ihn zurück. Der Erstere sagt, daß das Bewußtseyn der Strafwürdigkeit als Erzeugniß der göttlichen Gerechtigkeit sich vollständig erkläre aus der abwehrenden oder einschreckenden Abzweckung der Strafe. Und nachdem Twesten den letzten Zweck der göttlichen Strafen in die Verwirklichung des höchsten Gutes gesetzt hat, so bemerkt er, daß wenn der ewige

1) S. Form. Concord. II, VI. de tertio usu legis.

Tod, als Äußerstes der göttlichen Strafe, die definitive Ausschließung von dem Himmelreich bezwecke, die untergeordneten Strafen als Abschreckung, als Gegengewicht gegen die sinnlichen Triebe, als Erinnerung an die Allmacht der göttlichen Heiligkeit, als Offenbarung der sittlichen Weltordnung wirken; wodurch doch am Ende nichts anders gemeint seyn kann, als daß sie eben zur Besserung der Sünder mitwirken, und daher dieselbe auch bezwecken.

Wir sind, wie aus dem Gesagten sattsam erhellt, alles Ernstes der Meinung, daß der nächste Zweck der göttlichen Gerechtigkeit kein anderer sey als die Vervollkommnung der endlichen Geister. Das schmerzliche Gefühl, welches sich unmittelbar an die Übertretung des Sittengesetzes anknüpft, und welches im Grunde nichts anders ist als das Gefühl des durch die Sünde gestörten und gehemmten geistigen Lebens, drängt den Menschen darauf hin, durch eine entgegengesetzte Weise des Wollens und Handelns die Harmonie in seinem Innern wieder herzustellen, gerade wie der Schmerz der Krankheit nicht allein Gefühl des gestörten physischen Lebens, sondern zugleich Äußerung der Anstrengung, des Kampfes des physischen Lebens ist, um die in ihm Statt findende Hemmung zu heben, und wieder in seinen normalen Zustand zurückzukehren. Es läßt sich nicht läugnen, und wird von dem Christenthum selbst mit vollkommner Evidenz anerkannt, daß die wahre Reue überall der erste Anstoß zur Besserung ist, und diese ist ja nichts anders als das Gefühl des durch die Sünde getrübten geistigen Seyns [1]).

Wenn aber die von Gott gesetzte sittliche Weltordnung, insofern sie sich in dem geistigen Seyn geltend macht, zunächst

1) Romang, System der natürl. Religionsl. S. 296: Die Wahrheit der Sache ist, daß die strafende Gerechtigkeit durchaus auf dasselbige geht, wie die Güte, nämlich auf die Bewirkung des Guten, mithin auch auf die Glückseligkeit desjenigen, an dem sie sich thätig erweist. Gerade weil er gütig ist, erweist Gott an demjenigen, welcher für die mildere Liebeserweisung noch nicht empfänglich ist, die strafende Gerechtigkeit, und er will ihn durch dieselbe auf den Punkt hinführen, wo er gut genug seyn wird, der Strafe entbehren, und die lautere Güte kosten zu können.

zum Zwecke hat, den Menschen zu höherer sittlicher Entfaltung anzutreiben, so werden wir wohl annehmen müssen, daß diese Welt-Ordnung auch dann, wenn sie in das äußere Leben übergreift, sich auf den gleichen Zweck beziehen werde. Auch hier tritt uns die Erfahrung zur Seite. Sie bezeugt durch unzählige Beispiele, daß die aus dem Laster entspringenden Zerrüttungen des äußern Wohlseyns ein äußerst wichtiges Mittel sind, um den Sünder aus seinem verderblichen Schlafe aufzuschrecken, und ihn zur Umkehr zu Gott und seiner Pflicht zu bewegen (Vergl. Luc. 15.), gleichwie auf der andern Seite die sich aus einer treuen Pflichterfüllung hinsichtlich des äußern Lebens entfaltenden wohlthätigen Folgen dahin wirken, den Menschen in dem Guten zu stärken und zu erhalten [1]). Allerdings können die Manifestationen der sittlichen Weltordnung in dieser Sphäre des Seyns ihren Zweck verfehlen, entweder darum weil der Mensch nicht darauf achtet, oder sich durch dieselben nur zu einer eigennützigen und darum nicht sittlichen Pflichterfüllung antreiben läßt. Indessen findet auch diese letztere Verirrung darin ihr Correctiv, daß die sittliche Weltordnung in der Sphäre des äußern Seyns sich bey weitem nicht immer bewährt. Auch dem, welcher am meisten geneigt ist, wahre Sittlichkeit durch fein berechnende Klugheit zu ersetzen, müssen die in diesem Leben so oft vorkommenden Beispiele von Disharmonie zwischen Tugend und äußerlichem Glück auffallen. Er kann es nicht ignoriren, daß die Sittlichkeit nicht selten schwere Kämpfe zu bestehen und große Opfer zu bringen hat, daß man, wie die Schrift sagt (Ap. G. 14, 22) nur durch viel Trübsal ins Reich Gottes kommt, während das entschiedenste Laster oft das ganze Leben hindurch von Glanz und Ehre umringt bleibt. Wer Christo nachfolgen will, der muß sich selbst verläugnen und sein Kreuz auf sich nehmen. Der wahre Schauplatz, wo die göttliche Gerechtigkeit sich äußert, ist das menschliche Herz. Hier entspringt die Freude und der Schmerz, welche sich in einem andern Daseyn zu unaussprechlicher Seligkeit und Verdammniß entfalten werden.

---

1) Reinhards Christl. M. 5r Th. S. 186 ff.

Indem wir aber den Zweck der göttlichen Gerechtigkeit in die Besserung der Menschen setzten, wollten wir keineswegs behaupten, daß dieser Zweck der höchste und letzte sey. Mit Vorbedacht sprachen wir daher von einem nächsten Zweck dieser Eigenschaft Gottes, was darauf hindeutete, daß sie unserer Meinung nach auf einen noch höhern zurückgeführt werden müsse. Dieß erhellt auch aus dem Zusammenhang der göttlichen Gerechtigkeit mit der göttlichen Liebe. In der Liebe Gottes begründet muß natürlich jene sich auch auf den nämlichen Zweck beziehen wie diese. Dieß ist nun, wie wir gesehen, die Entfaltung des göttlichen Reiches, welches ein Reich der Wahrheit und Sittlichkeit, und eben darum der Seeligkeit ist. Wenn nun die Wahrhaftigkeit Gottes die Entwicklung des göttlichen Reiches als eines Reiches der Wahrheit zum Gegenstande hat, so werden die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes auf die Entwicklung dieses Reiches als eines Reiches der Sittlichkeit zu beziehen seyn. — Twesten gibt als höchsten Zweck der göttlichen Gerechtigkeit die Verwirklichung des höchsten Gutes an [1]). Diese Ansicht ist im Grunde von der unsrigen nicht verschieden, weil ja das höchste Gut für endliche Geister in nichts anderm bestehen kann als in der vollendeten Entfaltung ihres wahren Seyns, worin gerade auch die Realisirung des göttlichen Reiches besteht.

Allein auch bey diesem Zweck dürfen wir nicht stehen bleiben. Denn wäre dieser Zweck der letzte der göttlichen Gerechtigkeit, so würde folgen, daß Gott von etwas außerhalb seines Wesens Liegendem abhängig ist. Der letzte Zweck des gesammten göttlichen Wirkens muß nothwendig ein solcher seyn, der in sein eigenes Wesen fällt; und bedenken wir nun, daß die endlichen Geister, je vollkommner sie sich nach ihrem wahren Seyn entwickeln, um so herrlicher auch die ihnen verliehene göttliche Ebenbildlichkeit entfalten und darstellen, so erkennen wir, daß die höchste Verwirklichung des göttlichen Reiches, höchste, vollendete Offenbarung Gottes in den endlichen

---

1) So auch Hutter. rediv. p. 140: Justitia est attributum, quo Deus summum bonum per legem moralem promulgavit et tuetur.

Geistern ist. Hier haben wir wirklich den letzten Zweck, nicht allein der Gerechtigkeit Gottes, sondern seiner ganzen, ewigen Weltregierung und aller in derselben sich äußernden göttlichen Attribute. Dieß ist gerade auch der höchste Zweck, den wir bey dem ewigen Schöpfungswerke Gottes erkannten. So zeigt es sich denn, daß, wie wir es von allem Anfang an voraussetzten, das ganze unendliche Wirken Gottes nur Eins und dasselbe und auf das nämliche Ziel, nämlich seine ewige Selbstoffenbarung, gerichtet ist; und es mag unserer bisherigen Darstellung zu nicht geringer Bestätigung dienen, daß nach derselben auch alle göttlichen Eigenschaften, weit entfernt, sich gegenseitig zu beschränken oder gar aufzuheben, im Gegentheil miteinander in vollkommner Harmonie stehen, und nur ein großes, in der Totalität des göttlichen Wirkens sich äußerndes Ganze ausmachen.

Sollen wir nun von der göttlichen Gerechtigkeit eine adäquate Definition geben, so würden wir sie, dem bisher Gesagten zufolge, bestimmen als die Liebe Gottes, insofern sie durch das mit der Sünde verknüpfte Übel die Entwicklung des göttlichen Reiches als eines sittlichen Reiches, und hiedurch die Selbstoffenbarung Gottes bedingt.

d. Gnade Gottes.

Wenn man bedenkt, wie oft die göttliche Gnade in der heiligen Schrift genannt wird, welche Bedeutung ihr namentlich in dem N. T. zukommt, so können wir nur erstaunt seyn, den Begriff derselben von den meisten Theologen in der Darstellung der göttlichen Eigenschaften so sehr vernachlässigt zu sehen. Die meisten begnügen sich damit, sie als eine besondere Modification der göttlichen Liebe neben der Barmherzigkeit, Langmuth, Gelindigkeit Gottes aufzuführen, und zwar gewöhnlich mit dem Beisatze, daß sie auf Anthropopathie beruhe, und daher in das Gebiet der erbaulichen Rede gehöre [1].

---

1) So, unter andern, Bretsch. Dogm. 1. S. 532. Wegscheider, Instit. p. 278. Hutter. red. p. 140: „Nach der Analogie mensch-

Selbst Schleiermacher, welcher doch die an die Sittlichkeit geknüpften Belohnungen auf die göttliche Gnade zurückführt, begreift diese nicht als eine besondere Eigenschaft Gottes, und führt statt ihrer die Barmherzigkeit auf, die er aber ebenfalls als auf einem Anthropopathismus beruhend betrachtet, und dem ascetischen und dichterischen Sprachgebrauche zuweist [1]. Mehr Beachtung findet diese Eigenschaft Gottes bey Twesten [2], der sie, als gütige Heiligkeit, der Gerechtigkeit coordinirt, welche er als heilige Güte auffaßt und mit jener gemeinschaftlich auf die göttliche Liebe zurückführt.

Auch wir subsumiren die Gnade unter die göttliche Liebe; ja noch mehr, wir haben schon oben bemerkt, daß aus dem Gesichtspunkte der menschlichen Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit uns die Liebe Gottes in ihrem ganzen Umfang als Gnade, und das gesammte von der göttlichen Liebe bedingte Erlösungswerk der endlichen Geister, als ein Werk der göttlichen Gnade erscheint. Allein wir haben auch darauf hingewiesen, daß die Gnade Gottes noch in einem speciellern Sinne aufzufassen ist, und einem besondern Moment in der ewigen Wirksamkeit Gottes entspricht [3].

licher Verhältnisse, und nach biblischen Ausdrücken, werden verschiedene Modificationen der göttlichen Liebe unterschieden, welche zunächst der erbaulichen Rede angehören, und wissenschaftlich nur zu verwahren sind, damit weder ein passives Gefühl in Gott gesetzt, noch die Gerechtigkeit durch die Liebe verletzt werde."

1) Christl. Gl. 1. S. 520.

2) Vorles. II. 1. S. 49. 50.

3) Der Recensent des ersten Bandes der Straußschen Glaubenslehre, in der Allgemeinen Halleschen Litteratur-Zeitung (Febr. 1841), bezeichnet die Gnade als vergebende Gerechtigkeit: „Die Bemerkung der Kirchen-Väter, daß die Gerechtigkeit ein modus der Güte sey, führt darauf, neben der belohnenden und bestrafenden Gerechtigkeit auch die vergebende zu nennen, die namentlich in der christlichen Lehre wesentlich ist (1 Petr. 1, 16. Ebr. 12, 5. 6.). Ist nämlich die Liebe das Princip der göttlichen Gerechtigkeit, ist hiernach die Heiligung, und die allein auf diesem Wege mögliche Glückseligkeit der Menschen, der Zweck seiner Belohnungen und Bestrafungen, so gehört zu den Mitteln, diesen Zweck zu erreichen, eben so wohl auch die Vergebung, welche aber nur da

Gleichwie die Liebe Gottes, und die in ihr begründete Wahrhaftigkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit beziehen wir auch die Gnade Gottes auf die Entwicklung des göttlichen Reiches. Geht die Wahrhaftigkeit Gottes auf dieses Reich als Reich der Wahrheit, die beiden zuletzt genannten Eigenschaften auf dasselbe als Reich der Sittlichkeit, so hat die Gnade Gottes zum Zwecke die Entwicklung seines Reiches als eines Reiches der Seligkeit. Wir erkennen in ihr die Liebe Gottes, insofern sie das göttliche Reich, in welchem Gott sich offenbart, als ein Reich der Seligkeit realisirt. So aufgefaßt bildet sie das nothwendige Complement zu den genannten göttlichen Attributen; mit ihr schließt sich überhaupt das Ganze der Eigenschaften Gottes ab.

Das N. T. gibt als Bedingung der Erlangung der göttlichen Gnade den Glauben an (Röm. 3, 24. 4, 16), und zwar mit allem Rechte. Denn in dem Glauben liegen vereint die beiden Grund-Elemente, durch welche unter den endlichen Geistern das göttliche Reich zur Entwicklung kommt, nämlich auf der einen Seite die Erkenntniß und überzeugungsvolle Auffassung der göttlichen Wahrheit, auf der andern die freiwillige Unterwerfung unter das göttliche Gesetz. Es bezeichnet dieses Wort, in der ihm im N. T. eigenen umfassenden Bedeutung, überhaupt die ganze neue, begeisterungsvolle, Gott und dem Guten und Ewigen zugewandte Gesinnung, welche in dem Christen vermöge der Kraft der mit froher Überzeugung ergriffenen Wahrheit des Heils sich entfaltet. Gott ist nun der Gnädige, insofern er an die gläubige Erkenntniß der göttlichen Wahrheit und die willige Vollbringung seines Gesetzes reiche innere Beseligung geknüpft hat. Und diese Beseligung gewährt Gott dem Menschen nicht, weil er ein wahres Verdienst aufzuweisen, weil er irgend einen rechtlichen Anspruch

---

eintreten kann, wo der Mensch durch wahre Sinnesänderung derselben würdig und empfänglich wird. So ist die Gerechtigkeit eben so wohl eine gnädige, weil sie das strenge Mittel nicht anwendet, wo das mildere ausreicht, als die Gnade eine gerechte, weil sie keinem Unwürdigen zu Theil wird (vergl. 1 Joh. 1, 9. Luc. 15, 11—24.).

darauf zu machen hat, sondern aus freier Güte, weßhalb gerade die in der Ertheilung dieser Beseligung sich offenbarende Liebe als Gnade bezeichnet wird.

Wir haben oben schon bemerkt, daß alle Freude, aller Genuß mit dem Leben zusammenhängt. Überall wo das Wesen des Menschen sich auf eine seinem Wesen entsprechende Weise äußert, wo es an Kraft, Umfang, Ausbildung gewinnt, da ist es dem Menschen wohl, da durchdringen ihn beglückende Empfindungen, wie umgekehrt jede Hemmung, Trübung, Zerrüttung des Lebens mit schmerzlichen Gefühlen verbunden ist. Allein nun geht, wie wir auch schon bemerkt haben, eine der beiden Haupt-Richtungen des geistigen Lebens des Menschen auf Erkenntniß der Wahrheit; die Wahrheit ist für den Menschen ein Bedürfniß, es regt sich nach ihr eine natürliche Sehnsucht, sie ist Nahrung des Geistes, nothwendige Bedingung seines freien, naturgemäßen Seyns. Je weiter der Mensch in der Erforschung der Wahrheit kommt, desto kräftiger, eigenthümlicher, umfangreicher offenbart sich sein inneres Leben, desto höher entfaltet es sich, desto froher, glücklicher fühlt sich der Mensch in seinem Innern. Es versteht sich von selbst, daß keine Wahrheiten dem Geiste mehr Schwung geben, keine mehr zu seiner Lebens-Entfaltung beytragen, daß keine seligere Empfindungen in ihm anregen, als die religiösen, welche ja die höchsten, herrlichsten sind, die der Mensch aufzufassen vermag, welche alle andern Wahrheiten erst recht begründen, in welchen sich das ganze Wissen des Menschen abschließt. Das sind nun die Wahrheiten des Glaubens, von welchen in dem N. T. so oft die Rede ist, und auf eine merkwürdige Weise spricht sich in vielen Stellen des N. T. das Entzücken aus, welches die Erkenntniß derselben, ihre überzeugungsvolle Aufnahme in die Tiefe der Seele, in den ersten Christen hervorbrachte (z. B. Röm. 15, 13. 1 Cor. 1, 4. 5. 1 Joh. 5, 4. 1 Petr. 2, 9).

Ist nun das Reich der endlichen Geister bestimmt, in unaufhörlichem Progresse auf der Bahn der Wahrheits-Erkenntniß voranzuschreiten, ist es Gott selbst, der Wahrhaftige, welcher dessen Fortschritte leitet, welcher ihm zu jeder Zeit das

Licht, für welches es empfänglich geworden ist, erglänzen läßt, so ist es auch berufen, sich in eben dem Grade als seine Erkenntniß von der Wahrheit reiner, vollkommner, umfassender, lebendiger, und seine Überzeugung von derselben fester und wirksamer wird, zu höherer Beseligung zu entfalten. Die göttliche Liebe, welche die Entwicklung des Reiches Gottes als eines Reiches der Wahrheit bedingt, realisirt es auch eben hiedurch als ein Reich der Seligkeit.

Wiewohl nun die mit der Erkenntniß und der gläubigen Aufnahme der Wahrheit verbundene innere Beseligung in der Gesetzmäßigkeit des geistigen Lebens begründet ist, so bezieht dennoch das fromme Bewußtseyn sie mit allem Rechte auf Gott, indem es ja Gott ist, dessen allmächtiges Schöpferwort den Geist sammt der ihn beherrschenden Gesetzmäßigkeit ins Daseyn gerufen hat. Und eben so richtig ist es, wenn das fromme Bewußtseyn die aus der Erkenntniß der Wahrheit und dem Glauben an dieselbe entspringende Lust und Freude der freien Gnade Gottes zuschreibt. Denn welchen Anspruch könnte der Mensch darauf machen? Alle Wahrheit beruht am Ende auf freier Offenbarung Gottes, und der Geist selbst, mit allen Kräften, die ihn der Erkenntniß der Wahrheit fähig machen, sind Geschenk seiner unendlichen Güte, so wie auch die Mittel und Gelegenheiten mit der göttlichen Wahrheit bekannt zu werden, dem Menschen von Gott verliehen werden müssen, also daß wirklich Niemand durch sich selbst zum Lichte und zum Glauben gelangt, sondern allein durch Gott (Joh. 6, 44 ff. Ap. Gesch. 16, 14. Röm. 10, 14 — 17. 1 Cor. 1, 4 — 6. 2 Theß. 2, 13. Phil. 1, 3 — 6.).

Auf gleiche Weise verhält es sich mit den beglückenden Folgen, welche sich an die sittliche Entwicklung und an die treue Erfüllung der göttlichen Gesetze anschließen. Auch sie entspringen zunächst aus einem Gesetze des Lebens. Denn wenn auf der einen Seite die sündige Übertretung des dem Geiste als praktisches Lebensgesetz inhärirenden göttlichen Willens, eine Hemmung und Zerrüttung des geistigen Seyns, und hiedurch Unruhe, Schmerz, inneres Elend erzeugt, so muß auf der andern Seite die sittliche Umwandlung des Menschen als

Aufhebung der Hemmungen und Zerrüttungen seines geistigen Seyns, ein unendlich wohlthätiges, beglückendes Gefühl, ein Gefühl innerer Befriedigung, der Ruhe, Kraft, des Wohlseyns hervorbringen, welche im Lichte des frommen Glaubens sich als Aufhebung der Trennung von Gott, der Versöhnung, des Friedens, der seligen Gemeinschaft mit ihm erscheinen werden. Das sind die inneren Belohnungen der Tugend. Allein sie hat auch, wie oben schon bemerkt wurde, ihre äußeren Belohnungen; nur daß die in das äußere Seyn hinaustretende sittliche Weltordnung nicht immer eine constante ist, sondern durch manchfaltige Einflüsse und Verwicklungen gestört wird. Sie ist eben, wie das ganze Leben, eine werdende, weßhalb der Glaube mit Zuversicht dem künftigen Leben entgegensieht, wo Alles ausgeglichen und in reine Harmonie aufgelöset werden soll.

Man kann allerdings mit Recht sagen, daß die Tugend sich selbst belohne, gleichwie auch das Laster sich selbst bestraft, weil die glücklichen und unglücklichen Folgen beider aus der Natur der Dinge und den sie beherrschenden Gesetzen entspringen. Und dennoch hat der fromme Glaube Recht, wenn er, in Übereinstimmung mit dem N. T., Belohnungen und Strafen überall auf Gott bezieht, der ja die Natur der Dinge geordnet und die Gesetze gegeben hat, aus welchen der Segen des Guten und der Fluch des Bösen sich entwickelt. Nur werden wir, eben darum weil beide in Folge von der von Gott festgesetzten Gesetzmäßigkeit eintreten, sie nicht von einzelnen, besondern Willens-Acten Gottes abzuleiten haben, sondern von der einen großen, unendlichen Gesammt-Thätigkeit Gottes, durch welche er die Welt geordnet und die Evolution derselben bestimmt hat.

Hier hätten wir denn nun was gewöhnlich die belohnende Gerechtigkeit (justitia remuneratrix) genannt wird. Wir haben diesen Ausdruck zurückgewiesen, weil belohnende Gerechtigkeit Gottes auf Seiten des Menschen einen rechtlichen Anspruch auf Lohn voraussetzen würde, welcher dem Menschen, Gott gegenüber, nicht zukommen kann. Der Mensch empfängt die Belohnungen, die ihm für sein Rechtverhalten zu Theil

werden, ohne alles Verdienst, von der freien Liebe Gottes, und erkennt hierin, wie in der aus seinem Glauben sich entfaltenden Beseligung, ein Geschenk Gottes, eine Offenbarung seiner unendlichen Gnade.

Durch diese mit der sittlichen Gesinnung und Handlungsweise verknüpften Belohnungen wirkt Gott nicht weniger, als durch die mit der Sünde und dem Laster verbundenen Strafen, zur Evolution seines Reiches, als eines Reiches der Sittlichkeit. Die der Tugend gegebenen Verheißungen, die Gnade, welche Gott jedem sich bessernden Sünder darbietet, laden den verirrten Menschen ein, umzukehren und sich wieder Gott und dem Guten zuzuwenden. Das Gefühl der göttlichen Strafe allein reicht nicht hin, um den Sünder zu wahrer Besserung zu bringen. Um den Muth zu haben, die Fesseln der Sünde zu zerbrechen, muß er die Hoffnung haben, daß er nicht rettungslos von Gott verstoßen sey, sondern daß Gott ihn, wenn er sich wahrhaft bessert, wieder annehmen, ihm wieder sein Wohlgefallen schenken, ihn durch die der Sittlichkeit verheißenen Belohnungen erfreuen, und ihn zur ewigen Seligkeit zulassen wolle. Wäre Gott nur ein gerechter Gott, so würde der Sünder in Verzweiflung gerathen. Allein die Verheißung der Gnade tröstet ihn, ermuthigt ihn sich Gott wieder zuzuwenden. Und hat er nun wirklich der Sünde und ihrem schmählichen Dienste entsagt, hat er in sich den entschiedenen Umschwung zu dem Guten und Heiligen genommen, so begreift man, wie das in ihm entstehende, und ihm so neue Gefühl der Ruhe, der Zufriedenheit, der Versöhnung mit Gott, des seligen Friedens mit ihm ihn stärken, ermuthigen und begeistern muß, in der eingeschlagenen Richtung nicht nur zu verharren, sondern immer weiter voranzugehen, und das Werk der Heiligung immer mehr in sich zur Vollendung zu bringen (vergl. Phil. 4, 7.).

Von dieser Seite betrachtet könnte die belohnende Gnade Gottes noch in das Bereich derjenigen Eigenschaften Gottes gezogen werden, welche sich auf die Evolution des göttlichen Reichs als eines Reiches der Sittlichkeit beziehen. Allein gerade darum weil sie belohnende, erfreuende, beglückende ist,

beziehen wir sie zunächst und eigentlich auf die Evolution dieses Reichs als eines Reiches der Seligkeit, um so mehr da sie sich auch in Bezug auf die Wahrheits-Erkenntniß und den frommen Glauben geltend macht, und auch hier sich als eine beseligende offenbart.

Das N. T. scheint uns die Gnade Gottes noch aus einem ganz neuen Gesichtspunkte kennen zu lehren. Es spricht nämlich in vielen Stellen von ihr als darin sich offenbarend, daß sie dem Sünder verzeiht, ihn seine Schulden erläßt, ihn rechtfertigt, ihm Versöhnung schenkt (Röm. 3, 24. 5, 18—21. 11, 6. Ephes. 1, 7. 2, 8. rc.). Was sollen wir uns nun unter dieser verzeihenden, rechtfertigenden, versöhnenden Gnade denken? Unmöglich kann sie in solchen Acten bestehen, durch welche Gott den Sünder, so lange er noch im Dienste der Sünde befangen ist, von aller Schuld frei erklärt, ihm sein Wohlgefallen wieder schenkt, ihn mit den, sonst nur der Tugend verheißenen Segnungen erfreut. Wer noch in seinem unsittlichen Sinn und Wandel beharrt, den kann auch Gott nicht für gerecht erklären und aller Schuld entheben, der kann unmöglich von ihm in das Verhältniß aufgenommen werden, in welchem nur der gute Mensch mit dem ewigen Geiste stehen kann, der kann unmöglich die Seligkeit genießen, die aus einem in reiner Harmonie mit den göttlichen Gesetzen sich bewegenden Leben entspringt. Auch ist wirklich das Evangelium weit entfernt, dem Sünder die verzeihende, rechtfertigende göttliche Gnade ohne alle Bedingung zu verheißen. Es fordert von denen, welchen sie zu Theil werden soll, Buße (Luc. 15. 18, 14. 24, 47. Ap. Gesch. 26, 18.), Liebe (Luc. 10, 25 ff. 7, 47.) und den Glauben, d. h. die neue, der Sünde abgewandte, Gott und dem Guten, Heiligen und Ewigen sich hingebende, von reiner Liebe durchdrungene Gesinnung, welche sich in dem Christen durch die Kraft der mit froher Überzeugung aufgefaßten Wahrheiten des Heils entwickeln soll (Röm. 3, 25 f. 10, 5 — 11. Gal. 3, 7—9. 5, 5 ff. Phil. 3, 9. Col. 1, 21 ff.). Eben darum läßt es auch die Gnade denjenigen wieder entzogen werden, welche dem Glauben und der Liebe wieder absterbend, in ihre frühere Sündhaftigkeit zurückfallen (Gal. 5, 4.).

Die verzeihende, rechtfertigende Gnade Gottes bewährt sich also bloß an denjenigen, welche das Werk der Heiligung in sich begonnen haben. Es versteht sich aber wohl von selbst, daß in Ansehung solcher die göttliche Gnade sich nicht darauf beschränken kann, sie für gerecht zu erklären. Denn von dem Augenblick an, wo der Mensch sich der Gewalt des Bösen entwindet und dem Guten und Heiligen sich wieder von Herzen zukehrt, hört er auf ein Sünder zu seyn; einer besondern Rechtfertigungs-Erklärung bedarf es in Ansehung seiner nicht, weil sie im Grunde nichts aussagen würde, als den Zustand, in welchem er sich wirklich befindet. Die verzeihende, rechtfertigende Gnade Gottes umfaßt mehr. Sie besteht darin, daß Gott dem sich bessernden Sünder, ungeachtet aller der Verirrungen, deren er sich früherhin schuldig machte, die Quelle aller derjenigen Belohnungen und Segnungen wieder öffnet, welche dem Guten, seinen Geboten einen treuen Gehorsam Leistenden fließet. So kommen wir aber zu dem Gedanken, daß die rechtfertigende Gnade keine andere ist als die belohnende, von welcher wir schon oben gesprochen haben. Die in der Begründung einer sittlichen Weltordnung sich offenbarende Liebe Gottes muß sich natürlich auch an demjenigen bewähren, welcher den frühern Sündendienst verläßt und sich wieder dem Guten widmet; sie will ihm die Segnungen nicht vorenthalten, welche sich nach einer von ihr eingeführten Gesetzmäßigkeit aus einer im Einklang mit dem praktischen Lebensgesetz des Geistes stehenden Denk- und Handlungs-Weise entwickeln.

Man wird nicht einwenden, daß auf diese Weise der Mensch sich selbst seine Sünde vergibt. Denn man würde dabey übersehen, was wir immer urgirt haben, daß alle an die Sittlichkeit geknüpften Belohnungen sich nur vermöge der von Gott bestimmten Lebens-Gesetze des Geistes entfalten, und daher auf Gott, als ihren ersten Urheber, auf seine freie Gnade zurückgeführt werden müssen.

Gegründeter möchte der Einwurf erscheinen, daß wir, nach der Art und Weise, auf welche wir die rechtfertigende Gnade Gottes darstellen, mit dem N. T. in entschiedenen Widerspruch treten, welches, weit entfernt, sie auf eine von Gott eingeführte

allgemeine Gesetzmäßigkeit zurückzuführen, sie im Gegentheil von dem Verdienste des stellvertretenden Todes Christi abhängen läßt, das der Sünder durch den Glauben ergreifen und sich aneignen muß. Man wird hier nicht erwarten, daß wir uns in eine Untersuchung über die schwierige Satisfactions-Lehre einlassen. Diese liegt außerhalb des Gebietes, das wir uns zu bearbeiten vorgenommen haben. Wir begnügen uns, unsere Überzeugung auszusprechen, daß auf dem Standpunkte, auf welchen das Christenthum selbst seine Schüler erhebt, der Tod Christi schlechterdings nicht mehr als ein stellvertretender Opfertod, von welchem die dem Sünder zu Theil werdende göttliche Gnade abhinge, angesehen werden kann. Abgesehen davon, daß es mit den so reinen ethischen Grundsätzen des Christenthums, und den ausdrücklichen Erklärungen Christi (Luc. 13, 1—5. Joh. 9, 1—5.) streitet, fremdes Verdienst, oder fremde Schuld auf einen andern überzutragen, so würden wir mit der in so vielen Stellen des N. T. hervortretenden Lehre, daß Gott die Liebe ist, und aus freier Liebe gegen die Menschen das Erlösungswerk Christi angeordnet hat, in Widerspruch treten, wenn wir glauben wollten, daß Gott durch den blutigen Tod seines Sohnes erst habe versöhnt werden müssen, um dem reumüthigen Sünder wieder seine Gnade schenken zu können. Daß die Idee eines stellvertretenden Opfertodes Christi in der ganzen Denkungsweise der Apostolischen Zeit begründet war, daß sie nothwendig war, wenn das Christenthum Eingang finden, und auf den Trümmern des alten Opferdienstes die von Christo selbst vorgeschriebene Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit sich sollte verbreiten können, das geben wir gern zu; aber gewiß ist es, daß sie in ihrer gewöhnlichen dogmatischen Fassung mit den wesentlichen Principien des Christenthums selbst im Conflicte steht, und der von dem Christenthum ausgegangenen Bildung der Zeit nicht mehr zusagt. Unsere feste Überzeugung geht dahin, daß die Wissenschaft auch in dieser Lehre die einst durch die Bedürfnisse der Zeit gegebene Form durchbrechen und die in derselben eingeschlossene Idee, durch welche allein auch diese Lehre zu aller Zeit ihre heilsamen Wirkungen hervorbrachte, in ihrer Reinheit auffassen muß. Und welches ist diese Idee? Es ist eben keine andere als die der unendlichen Gnade Gottes. Wir wissen wohl, daß in unserer Zeit wieder viele Theologen diese Auffassung der Sache als eine verwerfliche Verflüchtigung einer wesentlichen, unendlich tiefen Lehre des Christenthums ansehen und mit dem Anathema belegen. Allein das kann uns nicht irre machen. Wir sind gewiß, daß man immer lebhafter die mit der gewöhnlichen Satisfactions-Theorie verbundenen un-

überwindlichen Schwierigkeiten fühlen [1]), und daher darauf zurückkommen wird, in dem Tode Christi nur ein großartiges Symbol der Gnade Gottes, eine factische Erklärung zu sehen, daß Gott den reumüthigen Sünder nicht verstößt, sondern ihm verzeiht, ihn wieder in ein seliges Verhältniß mit sich aufnehmen, und zur Erbschaft des ewigen Lebens gelangen lassen will. Und dieses Symbols, dieser Erklärung bedarf die sündige Menschheit gar sehr. Denn was den verirrten Menschen quält, was ihn leicht entmuthigen, und von allen Versuchen der Besserung abhalten kann, das ist der fürchterliche Gedanke, daß das verübte Böse nicht mehr ungeschehen gemacht werden könne, daß die verwirkte Schuld auf immerhin auf ihm laste, daß nichts mehr ihn mit Gott aussöhnen und ihm zum ewigen Leben verhelfen könne. Gegen solche bange Zweifel erhebt sich das Kreuz Christi, als eine laute Erklärung, daß Gott ein Gott der Gnade, und daß bey ihm Vergebung ist für jeden, der die ewigen Wahrheiten des Heils gläubig umfaßt und durch die Kraft derselben ein neuer Mensch wird, nach Gott geschaffen, in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit.

Unter den Verdiensten des Christenthums ist kaum eines höher anzuschlagen als dieses, die unendliche Gnade Gottes in das rechte Licht gesetzt und sie dem sich bekehrenden Sünder sicher verbürgt zu haben. Es ist, wie Johannes sagt (1, 17.): Das Gesetz wurde durch Mosen gegeben; die Gnade und Wahrheit aber ist durch Jesum Christum geworden.

---

1) Will man diese Schwierigkeiten recht deutlich einsehen, so lese man nur Bauer, die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübing. 1838. Welch eine Menge der verschiedenartigsten Ansichten über die stellvertretende Kraft des Todes Christi, welche scharfsinnige Versuche die Satisfactions-Lehre mit der Idee Gottes und den unumstößlichen Principien der Ethik in Übereinstimmung zu bringen! Und was wird am Ende durch alle diese Bemühungen, durch alle diese gewaltsamen Anstrengungen des menschlichen Geistes gewonnen? Es ist nichts erklärt, nichts gerechtfertigt; der Widerspruch der Versöhnungslehre mit dem moralischen Bewußtseyn und allen gesunden Begriffen von Gott bleibt vollkommen unaufgelöset, und stellt sich nur um so schroffer heraus, je genauer man die zu seiner Hebung gemachten Versuche beleuchtet. Das Bauersche Werk läßt einen niederschlagenden Eindruck zurück. — Und doch, wie einfach, wie trostreich ist Alles, wenn man nur hier dasjenige nicht versäumen will, was man bei der Interpretation so vieler biblischer Stellen thun muß, wenn man nämlich die Form der neutestamentlichen Lehre von der Versöhnung durch Christi Tod, von der in ihr eingeschlossenen Idee unterscheidet. Und diese Idee ist keine andere, als die der Unendlichkeit der göttlichen Gnade.

Das Gesammt-Resultat unserer Untersuchungen stellt die nachfolgende Tabelle dar, auf welcher die göttlichen Eigenschaften in ihrer organischen Gliederung geordnet erscheinen.

Gott ist der absolute Geist.

Als solcher ist Gott in ewiger Selbstoffenbarung begriffen.

Gott offenbart sich nun

A. In dem absoluten Setzen der Welt (Welt-Schöpfung).

Gott setzt die Welt

I. Nach ihrem Seyn. Hierin offenbart sich Gott:

Insofern die Welt ein von ihm durch und durch Bedingtes ist, als

1. Der Allmächtige.

Insofern die Welt in seinem Bewußtseyn ruht, als

2. Der Allwissende.

Insofern die Welt nach ihrem räumlichen Seyn absolut von ihm bedingt ist, als

3. Der Allgegenwärtige.

Insofern die Welt nach ihrem zeitlichen Seyn absolut von ihm bedingt ist, als

4. Der Ewige.

II. Gott setzt die Welt nach der in ihr herrschenden Ordnung. Hierin offenbart sich Gott:

Insofern die Welt eine organisch in sich zusammenstimmende und sich evolvirende Einheit ist, als

1. Der Allweise.

Insofern die Welt die höchst mögliche Fülle von Leben und Wohlseyn enthält, als

2. Der Allgütige.

B. Gott offenbart sich in dem absoluten Setzen der Welt-Evolution. (Welt-Regierung).

Grund-Princip der ganzen göttlichen Weltregierung ist
Die Liebe Gottes.

Diese Liebe Gottes hat zum letzten Zwecke die Selbstoffenbarung Gottes durch Realisirung seines Reiches, als eines Reiches der Wahrheit, der Sittlichkeit, und der Seligkeit. In dieser dreifachen Beziehung sein Reich realisirend, offenbart sich Gott:

Insofern das göttliche Reich ein Reich der Wahrheit ist, als
1. Der Wahrhaftige.

Insofern es ein Reich der Sittlichkeit ist, als
2. Der Heilige.
3. Der Gerechte.

Insofern es ein Reich der Seligkeit ist, als
4. Der Gnädige.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.

Druckfehler.

Seite 20. Zeile 4 v. unten, statt betrachten lies betreffen.
= 39. = 10 = = immermehr l. nimmermehr.
= 40. = 6 = = Vergeltens l. Vergelters.
= 41. = 18 = = sinkt l. hinkt.
Ebendaselbst = 5 = = Wie l. Wenn.
Seite 48. = 8 v. oben charakterisirt, setze hinzu gesammelt.
= 50. = 4 = statt an l. vor.
= 87. = 13 = = dem l. den.
= 108. = 20 = = bedingt gesetzt l. bedingt, gesetzt.
Ebendas. = 7 v. unten = aller Weltregierung l. aller Weltentwickelung.
Seite 114. = 3 = = am l. vor.
= 132. = 14 v. oben = immermehr l. nimmmermehr.
= 149. = 10 v. unten = Zuleben l. Jubeln.
= 158. = 12 = = einfachen l. vielfachen.
= 195. = 3 = = ja l. zu.
= 207. = 13 v. oben = dennoch l. demnach.
= 209. = 16 = = theoretisch l. theokratisch.
= 211. = 13 = = demselben l. derselben.
= 212. = 6 = = Belehrung l. Belohnung.



1364045

Bruch

Die lehre von den göttlichen ...

BT130
:B87

Bruch

Die lehre von den göttlichen ...

1364045


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 458 742